

ERFAHRUNG UND BEGRIFF DES SPIELES

Versuch, den Menschen als spielendes Wesen zu denken.

Inaugural-Dissertation
zur Erlangung des Doktorgrades
des Fachbereichs Philosophie und Sozialwissenschaften (FB 11)
der Freien Universität Berlin

vorgelegt von
Heinrich Kutzner
aus Breslau

1973

ERFAHRUNG UND BEGRIFF DES SPIELES

Versuch, den Menschen als spielendes Wesen zu denken.

Inaugural-Dissertation
zur Erlangung des Doktorgrades
des Fachbereichs Philosophie und Sozialwissenschaften (FB 11)
der Freien Universität Berlin

vorgelegt von
Heinrich Kutzner
aus Breslau

Berichterstatter: Prof. Dr. Klaus Heinrich

Prof. Dr. Friedrich-Wilhelm Marquardt



Tag der mündlichen Prüfung: 17. 5. 1973

	Seite
Vorrede	1
Einleitung	11
 I Spiel von ...	
1. Naturspiel, Spielzeug, Spiel von etwas.	15
Exkurs: Zur Verbindlichkeit des neuzeitlichen Naturbegriffes	21
2. Die Demonstration des Spiel-von-...-Seins in Wittgensteins Lehre von den Sprachspielen	27
3. Erlebnisseite des Spiel von ...	36
a. Spiel von ... im Spiel: Rausch und Rauschspiele	40
b. Rummelplatz	44
c. Spiel-von-...-Sein in der clownesken Entgrenzung	46
d. Spiel-von-...-Sein in der darstellenden Entgrenzung: Karneval und Verwandtes	54
Beilage: Verkehrte Welt	70
e. Spiel von ... im Spiel: Kultspiele und Ekstase, Ursprung und Entgrenzung	74
Beilage: Zur Unterscheidung von Ritual und Spiel	111
Exkurs über Spiel, Entgrenzung, Spiel-von- ...-Sein in den sexuellen und erotischen Phänomenen	117
 II Spiel mit etwas	
1. Das Spielzeug Gottes	122
2. Die Macht, die mit etwas spielt	126
a. Poiesis-Spiel	137
b. Aisthesis-Spiel und Garten	140
3. Das neurotische Spiel mit etwas	154

III	Das System des Spiels um etwas	
	1. Agôn und Alea	166
	2. "System" und "Etwas"	171
	3. Über eine Intuition Hobbes' betreffend "Freiheit" und "Macht"	194
	4. Neurose, Spiel, System	204
	5. Erscheinung und Kalkül	217
	6. Schlußbemerkungen zu den Teilen I bis III	229
IV	Sich Spielen - Zusammenspiel	
	1. Das Spielen mit sich als Problematisierung des Versuches, "Spiel" zu reflektieren. Bestätigungswahrheit und Spiel	233
	2. Philosophie und Sinnlichkeit	241
	3. Freisetzende Vernunft	246
	4. Die vernünftige Diskussion und ihr absoluter Inhalt	253
	5. Nebeneinander oder: über die vernünftige Gesellschaft des realen Pluralismus	258
	6. Vom Sich Spielen zum Zusammenspiel	275
	7. Das Ästhetische	293
	Bibliographie	323

An Fortschritt glauben heißt nicht
glauben, daß ein Fortschritt schon
geschehen ist. Das wäre kein Glauben.

Franz Kafka

Vorrede

Das Thema "Spiel" zum Objekt einer Untersuchung zu machen, erheischt einige Überlegungen, die bei anderen Reflexionsgegenständen entfallen können. Die Schwierigkeit beginnt damit, daß das Spiel aus dem gewöhnlichen Leben herausgehoben wird, also mit der, wie Eugen Fink sagt: "TEMENOS-Struktur" (1) des Spiels, die es zum die Welt symbolisch wiederholenden, darstellenden "kosmischen Gleichnis" macht. "Spiel ist nicht das 'gewöhnliche' Leben. Es ist vielmehr das Heraustreten aus ihm in eine zeitweilige Sphäre von Aktivität mit einer eigenen Tendenz" (2), schreibt der berühmte Huizinga. Dann aber befinden sich Kulturhistoriker, Philosophen und Soziologen, die das Spiel zum Gegenstand ihrer Reflexion machen, in der Bewußtlosigkeit darüber, daß die Reflexion sich in ihren Gegenstand verwandelt hat, daß wir also einem Spiel zuschauen, welches der Wissenschaftler zwischen zwei Buchdeckeln als seinem Spielplatz und dem gewöhnlichen Leben enthoben spielt, nicht aber an einer wissenschaftlichen Untersuchung teilhaben.

(1) E. Fink, Spiel als Weltsymbol, S. 235

(2) J. Huizinga, Homo ludens, S. 15

Ohne diese Reflexion trifft auf derartige Bemühungen zu, was I. Heidemann bemerkt, daß "der Spielende nicht über das Spiel" reflektiert. (3) Die Reflexion ist eine Sache ihrer selbst, nicht eine Sache der Dekretion und in diesem Falle nicht die Sache einer isolierenden Definition: Spiel wird "durch Ausgrenzung konstituiert" (4) was dasselbe ist wie definitio, und im Schatten der Redensart, daß freie Forschung selbst Spiel sei, läßt es sich zwar gut leben, nicht aber wissenschaftlich redlich, wenn "Spiel" zum Forschungsgegenstand gemacht wird. Je reiner die Reflexion sein will, desto mehr verfällt sie diesem Problem, sofern sie ihm sich nicht stellt. - Die meisten Bücher allerdings, die sich mit dem Thema "Spiel" befassen, kommen für das hier aufgezeigte Problem nicht in Betracht, weil sie von vorneherein unterhalten und selbst für den Leser ein Spiel sein wollen. Auch sie grenzen ihn ja für die Dauer der Lektüre aus dem gewöhnlichen Leben aus. In den letzten Jahrzehnten hat ja das plaudernde Sachbuch die Nachfolge des trivialen Romans angetreten.

Dem Spiel wird gewöhnlich begegnet, wie heute der Religion; ihm ist ein begrenzter Platz zugewiesen im Leben und im Lebensablauf. Mit der Religion verhielt es sich nicht immer so, während sie sich nun zunehmend an Randgruppen wendet und damit jede lebensbestimmende Bedeutung verliert und zum Objekt der Wissenschaft wird. So scheint es. Diesen Schein zerreißt freilich nicht eine rubrizierende Religionswissenschaft oder ein ästhetisierendes Altertümeln, das sich sentimental an der Kümmerlichkeit der profanen Zeit gütlich tut, auch nicht die technizistische Empfehlung, aus der Sinnlosigkeitseinsicht der Geschichte heraus die Rückkehr zum Mythos der ewigen Wiederkehr

-
- (3) I. Heidemann, Philosophische Theorien des Spiels, S. 322
- "Der spielende Mensch denkt nicht und der denkende Mensch spielt nicht", bemerkt zuspitzend Eugen Fink. (a.a.O., S.63)
(4) Fink, a.a.O., S. 234

zu praktizieren. Kritische Religionswissenschaft unternimmt es stattdessen, mit dem in den Religionen Konzipierten die Gegenwart in ihren Leiden und Bedürfnissen zu befragen, nicht also interesselos zu sammeln, sondern die Reflexion auf das eigene Interesse mit jenen Konzeptionen und ihnen zugrundeliegenden Bedürfnisstrukturen anzureichern. Daß die Gegenwart das Wesentliche, den Unterschied von Sein und Schein nicht hat, zeigt ihre Anfälligkeit für ihr auf den Leib geschneiderte Mythen, wie die faschistischen und die daraus abgeleiteten schauerlichen Riten; sie gerät blind und zwanghaft, wo sie sich mythischen Zwängen entronnen wähnt.

Die Tendenz zur extensionalen, also sich im Bereich vorher abgesteckter Felder bewegendes Betrachtungsweise gegenüber Phänomenen wie Spiel und Religion ist keine zufällige, sondern verdankt sich dem Habitus der Wissenschaft, die in der Aufspaltung der Wirklichkeit in voneinander isolierte Areale gründet. Arbeitsteilung setzt sich in der Lust am Einteilen fort, die vielleicht noch ein tieferreichendes Bedürfnis nach "strukturalistischer Tätigkeit" oder, wie Egon Friedell das nannte, den "Willen zur Schachtel" befriedigen muß. So hat die Rede vom Spiel als "Grundphänomen" neben den anderen: Krieg und Arbeit etwa, viel Plausibilität und sichert dann dem mit einem so unernsten Gegenstand wie dem Spiel Befassten eine ähnliche Reputation zu wie dem Wissenschaftler, der sein "Gebiet", den Schmetterlingsflügel, über dessen Erforschen das Leben hingeht, gefunden hat.

Zugleich aber ist die Dimensionalität des Spieles, seine Beziehung zum Gesamt des Daseins, zur Welt schlechthin ebenso unübersehbar wie bei näherem Hinsehen als vordergründig durchschaubar. Alles kann als Spiel betrachtet und alles kann gespielt werden. "Spiel" wird deshalb oft als Füllwort gebraucht

(5), und die mathematische Spieltheorie gehört zu den Diagonalwissenschaften wie Mathematik und Kybernetik. Diese abstrakte Dimensionalität erweist sich aber als unzureichend, wenn von ihr aus in eine falsche Konkretheit geglitten wird, die mit einer wegen der Unerschöpflichkeit des Spielbegriffes leicht erreichbaren vagen Plausibilität das Spiel mit allen möglichen Bereichen, der Wirtschaft oder dem lieben Gott, äußerlich verknüpft. Bei solchen Verknüpfungsspielen geht es, könnte man einwenden, nicht ums Spiel, sondern um die Sache. Kann es aber um die Sache gehen, wenn das, womit verknüpft wird, ungeklärt ist? "Das Spiel mit dem ihm eigenen spielweltlichen Schein bedeutet für die Philosophie ein arges Ärgernis. Denn hier gehen sonst geschiedene und sauber getrennte Begriffe unvermutet und befremdlich ineinander über - und dies nicht aus Nachlässigkeit, sondern im Zuge des Aussprechens der Sache selbst. Mit einer ganz selbstverständlichen Sicherheit bewegt sich das alltägliche Lebensverständnis in der Mehrdimensionalität des Spiels. Die Kinder gehen bereits mit Distinktionen um, die für das Denken von härtester Fragwürdigkeit sind." (6)

-
- (5) "Insofern aber gerade das 'Spiel' eine späte Schöpfung der Sprache ist, bedeutet dies, daß ein echter Gegensatz zum Spielbegriff in der Sprache entweder nicht vorhanden ist, oder daß - wahrscheinlicher - das Wort Spiel als ein Allerweltswort hat herhalten müssen dafür, daß man Dinge, die sich sonst nicht gut unterbringen ließen und die weder dem Zweckbegriff des Tages, noch eigentlichen, anderen Wortordnungen ... beigesellt werden konnten, hier unterbringen mußte."

G. von Kujawa, Ursprung und Sinn des Spiels, S. 18

- (6) Fink, a.a.O., S. 64 f.

Ingeborg Heidemann hat in "Der Begriff des Spieles" (7) einleitend auf die "ontologische Ambivalenz" des Spieles hingewiesen, die darin besteht, daß es einerseits unverbindlich, "im Gesamtzusammenhang der Welt 'überflüssig' ist" (8), andererseits als "Welt in der Welt" "aus sich und in sich (existiert), das heißt ohne eine vom Phänomen her gegebene Verweisung auf anderes und einem außer ihm zu vermutenden Seinsgrund." (9) Diese "Ambivalenz" kommt durch den Wechsel von der Außenbetrachtung des Spieles zur Betrachtung der Spielstimmung zustande. Einerseits scheint alles Spiel nur Spiel zu sein, aber gerade insofern Spiel das Unverbindliche, abseits des Gültigen Ablaufende ist, sind ihm Beschwingtheitsgefühl und Vergnügen eigentümlich; was als "Welt in der Welt" zu kennzeichnen ist, ist stimmungshaftes Enthobensein von der Welt heteronomer Beanspruchungen. Das Spiel als das Überflüssige ist freilich den Menschen eigentümlich und notwendig, die sich im Spiel wenigstens zeitweise überflüssig machen müssen, weil sie real Adiaphora der blutigen Geschichte und der Prozesse der entfremdeten Arbeit sind. Heidemanns "ontologische Ambivalenz" impliziert eine sublimale extensionale Spielauffassung, die das Überflüssig- und-in-sich-Sein des Spieles nicht kritisch zum den Menschen ausschließenden Charakter der in ihrer Dynamik versteinerten eindimensionalen Gesellschaft in Beziehung setzt, vielmehr einen Rahmen aufzuspannen bemüht ist, der die Ansätze zum Begriff Spiel in ganzer Breite erfassen kann. "Als dieses Sein für sich", heißt es bei Heidemann, "bestimmt sich das Spiel als ein Phänomen, dessen ontologischer Status anders zu be-

(7) I. Heidemann, Der Begriff des Spieles und das ästhetische Weltbild in der Philosophie der Gegenwart.

(8) a.a.O., S. 8

(9) a.a.O., S. 9

schreiben ist denn das übrige Seiende." (10) Ein zweideutiger Satz, der offenläßt, ob "ontologisch" nur Andersheit unterstreicht, womit das Spiel freilich in die hierarchische Reihe verwiesen wäre, wie das Fest im Jahresablauf als das affirmative Andere Verschlingen und Gebären ineins umfaßte, Spiel also als ein königliches Jedermann inmitten des "übrigen Seienden" fungierte, oder ob damit Absage an Statuszuteilung überhaupt gemeint ist. Dann aber müßte die Thematisierung von Spiel als ... , wie sie Heidemann in ihrem Buch unternimmt, durch die der Welt, also des "übrigen Seienden" als Spiel, also über die dimensionale Betrachtung hinaus zur Einheit von Spiel als ... und ... als Spiel zurückkehren, wie Rückkehr im letzten Satz des Buches der Heidemann gefolgert wird.

Wie überhaupt eine Reflexion des Spieles möglich sei, die nicht selbst Spiel ist, haben wir uns eingangs gefragt. Demgegenüber ist es ebenso Resignation: die Übernahme einer Rolle als Spielzeug, nach dem Vorbild Wittgensteins nur noch Spiele zu betrachten, wie die unzähligen Definitionen (Definitionsspiele) des Spieles hübsch zu gliedern. Hier soll dagegen der aus der Strukturgleichheit von Spielfeld-Abgrenzungen und definitiv resultierenden Schwierigkeit für eine Betrachtung des Spielbegriffes dadurch begegnet werden, daß die historisch vermittelte Hypostase einer fundamentalen Abseitsstellung des Spieles mit dem Versuch beantwortet und unterlaufen wird, den spielenden Menschen als eine Möglichkeit der Geschichte der menschlichen Gattung zu thematisieren, nämlich als Geschichte nach der Vorgeschichte oder Naturgeschichte des Menschen.

"Die Menschen hatten immer zu wählen zwischen ihrer Unterwerfung unter Natur oder der Natur unter das Selbst." (11)

(10) ebenda

(11) M. Horkheimer und T.W. Adorno, Dialektik der Aufklärung, S. 45

Zur Unterwerfung der Natur unter das Selbst gehört die Bildung des Begriffes Spiel selbst, als ein Oberbegriff für eine Vielzahl von Tätigkeiten, in denen die Menschen den uns mystisch vorkommenden Zustand der "Ungeschiedenheit" aktiv erinnerten; Huizinga und andere haben darauf hingewiesen, daß manche Völker einen solchen Oberbegriff nie ausbildeten. Im Spiel wohl am meisten stellt Natur sich als frei entfaltete Individualität, nämlich die eines lustvoll tätigen Naturwesens dar, in der Einheit von Selbstentfaltung und Selbstwahrnehmung, frei vom Identitätszwang, wie ihn Natur unmittelbar selbst in der Innenseite der Gefährdung des Organismus, nämlich dem Schmerz vollzieht und wie er in der arbeitsteiligen Gesellschaft die Menschen unter sein Prinzip subsumiert.

"Das Spiel als eine Einheit zu sehen" entspricht, so findet Kujawa, dem "Bewußtsein eines Zeitalters der Arbeit, das die Antithese von Spiel und Ernst bereits allzusehr erfahren hat."

(12) Die Einheit, die der Begriff "Spiel" meint, ist bereits Nachhall auf den gesellschaftlichen Identitätszwang, den die Natur im Schrei des Opfers, im Keuchen des Arbeiters erzeugt. Dieser Zwang ist auch der in jener Kultur, die nach Huizinga ihren Ursprung im Spiel haben soll.

In der gesellschaftlichen Entwicklung wird die Natur bekanntlich in erste und zweite Natur aufgespalten. Je mehr Natur als Material der Reproduktion in den Blick kommt, desto schärfer läßt diese Emanzipation vom materiellen Zwang nach den Regeln instrumenteller Rationalität die Irrationalität der gesellschaftlichen Verhältnisse sichtbar werden, die eine rationale Regelung des Reproduktionsproblems nicht zulassen, sondern die den größten Teil der Bevölkerung verelenden lassen, deren Reproduktion zu sichern sie unfähig sind. Marx zeigte, daß vielmehr die produktiven Kräfte, insofern ihnen

(12) Kujawa, a.a.O., S. 17

die undurchschauten gesellschaftlichen Produktionsverhältnisse zugehören, den Menschen "als die organisierte, feste Form einer undurchschauten Gesellschaft gegenübertreten, als 'zweite Natur', die ihren Schöpfern ein eigenes Wesen entgegensetzt."

(13) In der Lehre von Marx ist die Beziehung der Menschen zur Natur gesellschaftsvermittelt, aber dies innerhalb der Natur. Dialektisch gesprochen befinden sich beide, Natur und Gesellschaft, innerhalb ihres je Anderen in sich selbst. Natur bezieht sich immer gesellschaftlich vermittelt auf die Natur, und die Basis aller Naturbeziehung ist die Arbeit; in ihr tritt der Mensch "dem Naturstoff selbst als eine Naturmacht gegenüber." (14)

Die Arbeit ist das dialektische Nexum zwischen Mensch und Natur: "Indem er auf die Natur außer ihm wirkt und sie verändert, verändert er zugleich seine eigene Natur." (15) Diese dialektische Beziehung des Menschen zur Natur im Medium der gesellschaftlichen Praxis der Produktion ist die Basis aller anderen Beziehungen zur Natur; so z.B., wenn die Natur in Ziergärten und Parks im Besitz der Herrschenden zum Ästhetikum gemacht, oder als mechanistische Materie vom halbgebildeten Bürgertum der letzten Jahrhundertwende weltanschaulich idolatriert wird. Ein solch undialektischer Naturbegriff macht die Materie, das Objekt der Naturwissenschaft und Technik, zu einem von jeder praktischen und sinnlichen Beziehung zur Natur abgeschnittenen *ens mentale* - ein schlechter Idealismus und das Eingeständnis von Blindheit gegenüber der Natur, in dem der Wille enthalten ist, Natur nur als blinde und nur blind Natur zu haben. Es handelt sich dabei um das ideologische Gegenbild zum Blindnaturhaften der bür-

(13) A. Schmidt, Der Begriff der Natur in der Lehre von Marx, S. 8

(14) K. Marx, Das Kapital, Bd. I, S. 185

(15) ebenda

gerlich-kapitalistischen Gesellschaft. Die durch Hegels Begriff der Gesellschaft als "zweiter Natur" nahegelegte Distinktion zwischen "erster" und "zweiter" Natur ist also insofern irreführend, als es überhaupt keine erste Natur unvermittelt gibt; die Distinktion sollte also besser ersetzt werden durch die zwischen unlebendiger, blinder und lebendiger Naturbeziehung im Sinne des Satzes: Wahrheit ist die optimale Änderung der Realität; nicht also die größtmögliche Änderung: lebendige Naturbeziehung erschöpft sich nicht im bloßen Beherrschen der Natur, sondern schließt ein rezeptives, betrachtendes Verhältnis zur außersubjektiven Natur ein, und die Naturwissenschaft, wenngleich nicht die "exakte", kann durchaus dienlich sein, diese lebendige, aktiv-rezeptive Beziehung zu erweitern. Weil auch Tiere spielen, kann Spiel ein naturwissenschaftlicher Begriff genannt werden. Natur überdauert dialektisch zweifellos auch im menschlichen Spiel, und wenn Huizinga einen Abgesang auf diese gesellschaftlich eingebrachte erste Natur des Spiels anstimmt, so entlarvt sich hier nur die Lüge einer Kultur, die vom blindnaturhaften Charakter der Gesellschaft als deren Überbau gezeichnet ist. Spiel, das dem naiven Blick das glückliche Nexum zwischen Natur und Mensch zu sein scheint, ist doch ein Teil dieser Kultur. Indem wir vom Spiel sprechen, nehmen wir diese Kultur beim Wort: der eine Begriff Spiel hat Aspekte, die das Verhältnis des Menschen zur Natur beschreiben. Natur verbirgt sich im Spiel, und ein Aspekt von Spiel ist verborgen in zweiter Natur, dem System gesellschaftlicher Blindheit. Selbstunterwerfung unter Natur oder Naturunterwerfung unter das Selbst, die Alternative selbst gehört noch zur zweiten Natur, und die Alternative könnte nur, wie Schiller es dachte, in einem "ästhetischen Staat" aufgehoben werden. So wichtig der Spielbegriff für die Thematisierung einer klassenlosen Vereinigung von erster und zweiter Natur

ist, so wichtig ist eine Vorverständigung über die Aspekte des Spieles in der zweiten Natur. Was bisher nur bei manchen Denkern sich angedeutet findet, daß nämlich geschichtlichen Phasen des Menschen, wenn schon nicht einfach Spiele, so doch Aspekte des Spielbegriffes entsprechen, die die Sprache und also auch die Praxis der Menschen entwickelte und auch enthält, stellen wir an den Anfang unserer Bemühungen. Mit dem Versuch, das Spiel zu definieren, beginnen auch wir, denn mit was sonst als einer Verständigung über den in Frage stehenden Begriff soll man eine wissenschaftliche Untersuchung beginnen, aber wir setzen die dabei auftretenden Schwierigkeiten sowohl in Beziehung zum Spielbegriff wie zur Gattungsgeschichte, der wir uns selbst zugehörig wissen. Solange der Mensch nicht Mensch geworden ist, geschieht, was durch ihn geschieht, nur an sich, nicht oder doch kaum f ü r i h n . Auch die Sprache, auch das Spiel. Und so lassen wir hier das Spiel sich selbst beschreiben, damit einst der Mensch selbst die Feder in die Hand nehme.

Einleitung

Um sich die Bedeutung eines Wortes klarzumachen, gebraucht man dieses Wort. Was ist, könnte man fragen, die Beziehung zwischen Bedeutung und Begriff? Die pragmatische Philosophie im weitesten Sinne ist bemüht, den Philosophen in die Situation des eine Sprache lernenden Kindes zu versetzen, das es lernt, durch Beherrschung seiner Organe in Aktionszusammenhänge einzugreifen, schließlich sich selbst als einen solchen Zusammenhang zu begreifen und in ihm zu agieren.

Auch Begriff bedeutet hier nur eine besondere Verfahrensweise, eine selbständige Lehre vom Begriff erübrigt sich darum. Man kann solche verselbständigten Lehren vom Begriff, traditionelle Philosophie überhaupt, vorschnell als Unsinn abtun, man kann aber auch fragen, wie solcher "Unsinn" überhaupt zustandekommen konnte, und ein solches Fragen ist konkretisierendes Denken, das sich nicht mit blassen Wortmarken, wie "Verfahrensweise", überhaupt mit abgeschlossenen Modellen, (das "lernende Kind", die "Situation") begnügt. Um ein Einzelnes erkennen zu können, muß man viele Einzelheiten und deren Zusammenhang, das Ganze, kennen, bekanntlich die hegelsche Fortführung des Gedankens, daß Anschauung ohne Begriff blind sei.

Ein Zweck meiner Arbeit, die den Spielbegriff zum Thema hat, ist es, hier den Begriff Spiel heranzuziehen, um das verschiedenen geartete Verhältnis des Menschen zur Wirklichkeit zu charakterisieren. Erzeugen wir aber so nicht eine Fülle neuer Verwirrungen, anstatt die uns beunruhigenden Probleme zu lösen? Dürfen wir die Sprache derart benützen?

Wir weisen demgegenüber darauf hin, daß die Analyse der Sprache von der Analyse der Wirklichkeit, genauer des prak-

tischen Feldes der Menschen nicht zu trennen ist, denn jede Analyse der Sprache analysiert auf etwas hin, das außerhalb der analysierenden Sprache liegt, und das in einer Beziehung steht zum Lebenszusammenhang des Analytikers. Wir bleiben im Bereich der Umgangssprache als der Basis aller Wissenschaftssprachen, in der alle Plausibilität gründet. Nur in der geschichtlichen "alltäglichen" Sprache kann Sprache sich kritisieren, die künstlichen Sprachen können nur in der einmal eingeschlagenen Richtung perfektioniert werden. Hegel sprach vom "über das bloß verständige Entweder - Oder hinaus-schreitenden spekulativen Geist unserer Sprache", der "zu erkennen" (1) sei. Ein Wort wird immer nur im Kontext oder dem sympraktischen Umfeld der Situation präzise bestimmt, in der es gebraucht wird. Daraus folgt aber nicht, daß Erkenntnistheorie hinfort als Situationslogik zu betreiben sei, denn es muß auch nach der Situation gefragt werden, innerhalb derer das Wort "Situation" gebraucht wird und gebraucht werden kann, und diese Situation ist die Geschichte als die Abfolge der Situationen, in der die vorherige von der folgenden Situation entgrenzt, modifiziert oder aufgehoben wird.

Sehen wir nun zu, wie die Aspekte des Spielbegriffes zur Darstellung der Praxis als dem spezifischen Verhältnis der Menschen zur Wirklichkeit herangezogen werden können, so müssen wir auf drei Formen des Wirklichkeitsverhältnisses der Menschen hinweisen, denen, in Klammern beigelegt, Weisen der Interaktion entsprechen:

1. Abhängigkeit (Herrschaft, Sklaverei),
2. Bemächtigungsversuch, Entgegenstellen (instrumentelles Handeln, Kampf),
3. dialektische, d.h. nichtregressive Identität von Subjekt und Objekt (Liebe).

(1) G.F.W. Hegel, Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse (1830). 1. T. die Wiss. d. Logik, S. 204 f.

Es gibt in den indogermanischen "Subjekt-Prädikat-Objekt"-Sprachen, aus denen ein aktives Weltverhältnis (2) ablesbar ist, einen generativ semantischen Satz von vorrangiger Plausibilität, weil er von der Beziehung, und was das Wort "Beziehung" auszusprechen ermöglicht, allein handelt und sich damit theoretisch zur Praxis, namentlich der Wissenschaft (auch die Mathematik hat in diesem Betracht geradezu den Charakter von empirischer Wissenschaft) verhält: daß die reine Einheit, die frei von jeder Nichtidentität in einer Beziehung auf Anderes ist, sich nur auf sich selbst bezieht und in dieser Selbstbeziehung sich als reine Einheit negiert und den Widerspruch an sich hat, um durch diese Entzweiung hindurch zu einer reicheren, das Vorherige aufhebende Identität zu gelangen. Gegen diesen Gedanken Hegels, den er als einen und auch nur einen Satz in seiner drei Bücher umfassenden "Wissenschaft der Logik" entfaltete, ist eingewendet worden, hier handele es sich nur um schlechte Rationalisierung des mythischen Denkens und der archaischen Dreiheit von Kindheit, Initiationsriten der Selbstentäußerung und anschließender Aufnahme in die Gemeinschaft der Krieger des Stammes, aber alle Subjekt-Prädikat-Objekt-Sätze enthalten diesen Satz und sprechen ihn aus, und man müßte unsere Sprache auslöschen, wollte man diesen Satz tilgen.

Er enthält die Lehre, daß jegliche der Verbindung mit Anderem fähige Subjektivität das Ergebnis der Selbstentgrenzung des ursprünglichen Subjektes bis in den "bachantischen Taumel" und den "Tod" hinein ist, und daß eine subjektlose und trieblose Synthesis nur von einem willkürlich eingenommenen Kontrollpunkt aus möglich ist, und nur als eine schlecht unendlich und asymptotisch auf Endgültigkeit ausgehende Kontrolle

(2) vgl. H. Wein, Aktives und passives Weltverhältnis in der Sprache.

vor sich gehen kann.

Hegel wollte diesen Satz aus seiner idealischen Abgeschlossenheit erlösen, indem er Wissenschaft und Philosophie in ihm gipfeln und ihn sich in ihnen bestätigen lassen wollte; in dieser Verschmelzung sollte die Philosophie zur Ruhe kommen. Aber gerade die konsequente Durchführung dieses Gedankens mußte schließlich Zweifel an der Wesentlichkeit dieser selbstständigen Schreibtischtätigkeit von Philosophie als Philosophie erwecken, denn dieser Gedanke sprengt alle Substanz.

Wenn wir uns wieder unserem Thema "Aspekte des Spielbegriffes" zuwenden, werden wir sehen, daß die Digression zu Hegels Logik nicht nutzlos war. Die drei Aspekte: "Spielzeug", mit dem spielend umgegangen wird; Wettspiel; Glücksspiel, bei denen es um Sieg und Gewinn geht; und Spielen selbst, diese spezifische Tätigkeit, die die Wirklichkeit begrenzt einbezieht, um ein Mehr an Erlebnisintensität und Spontaneität freizusetzen, lassen sich nämlich jeweils den hegelschen Begriffen "an sich", "für sich", "an-und-für-sich-Sein", Substanz, Kausalität, Wechselwirkung, Begriff, Ich usw. zuordnen, ebenso aber auch den drei erwähnten Weisen des Wirklichkeitsverhältnisses mit den ihnen entsprechenden Interaktionsformen.

I Spiel von ...

1. Naturspiel, Spielzeug, Spiel von etwas.

Der Ausdruck "Spiel" wird zur Bezeichnung seltsam geformter Gegenstände benützt, die man in der Landschaft findet, Steine, Äste usw., die als "Naturspiele" mit nach Hause genommen werden, die vielleicht, obwohl der Fund bewußt als das Ergebnis willkürlich ablaufender Prozesse aufgefaßt wird, in einer nicht klar bewußten Beziehung zu früheren Ereignissen stehen, oder die der anthropologisch fundierten ästhetischen Apperzeptionsstruktur des Menschen entsprechen.

Willkürlich sind der Prozeß und der Fund nicht in sich, die eventuelle Beziehung zwischen ihm und dem Unbewußten ist kontingent, die das Ding zum Symbol macht, das damit eine gewisse Macht über den Finder erhält, damit eigentlich der Naturprozeß, der mit allen Prozessen zusammenhängt, mithin die Natur selbst, so daß eigentlich der Finder, durch dessen Aufmerksamkeit die Beziehung hergestellt und der Zufall inszeniert wird, sich zum Naturspiel macht. Das Wort "Naturspiel" ist Ausdruck dessen, daß wir heutigen Menschen in eine Distanz zur uns umgebenden "Natur" getreten sind, in der als der großen Energiemaschine es nur Teile, das Besondere, gibt, und das Einzelne nur als Merkwürdigkeit vorkommt, ein Dysfunktionales, mit dem das Unbewußte verstoßen und kurz kontaktiert, bevor es in hohem Bogen ins Meer zurückfliegt, an dessen Strand wir es fanden, oder in unserer Rocktasche verschwindet. W. Umminger sieht im spielhaften Sammeln ein "Kompliment der Sammler an die Schöpfung." (1)

(1) W. Umminger, Die wahren Freuden aller Zeiten, S. 11

In den Zeiten, in denen Magie und sympathetischer Zusammenhang lebensbestimmend waren, war der Mensch erst recht ein Naturspiel, ein Spielball des Unbegriffenen und Übermächtigen. So gesehen verweist "Naturspiel" auf "Abhängigkeit", diesen asymmetrischen Zusammenhang, in dem der einen Seite die Macht, der anderen das Preisgegebensein zukommt, um nicht zu sagen das "Geworfensein". Nur was selbst passiv, ein unlebendiges und damit unselbständiges Objekt ist, kann "geworfen" werden, nur mit einem derart unselbständigen Ding, das in kaum einer Weise sich darauf bezieht, was mit ihm geschieht, ist das "Werfen" zu verwirklichen: alles widerfährt ihm, und nichts ist es selbst, in dieser Passivität besteht sein Selbstsein, es bezieht nur durch die Beziehung auf anderes sich auf sich, weil die Unmittelbarkeit an ihm selbst ist; es ist mittellos.

Das unselbständige Objekt ist Spiel eines etwas. Könnte es sich denkend dessen versichern, wie wir es zu fingieren versuchen, was mit ihm geschieht, so müßte es sich als von ihm gegenüber willkürlichen, in keiner es als es selbst betreffenden Beziehung stehenden Prozessen getragen und geworfen verstehen. Führen wir das kleine Gedankenexperiment weiter durch, so muß das passive Objekt sich als das Spielzeug einer Macht verstehen, die mit ihm spielt, es ist nur, insofern mit ihm gespielt wird, wie ein beliebiger Gegenstand in der Phantasie des Spielenden eine bestimmte Bedeutung zugewiesen bekommt. "Denn der spielende Mensch kann jedes beliebige Ding dank seiner schöpferischen Spielphantasie zum Spielzeug 'ernennen'. Die Spielphantasie 'zaubert', legt imaginäre Sinngehalte auf ganz gewöhnliche Dinge." (2)

(2) Fink, a.a.O., S. 178

Was gespielt wird, und wer mit ihm spielt, ist dem Sinn von Spiel entsprechend unerfahrbar, d.h. "Spiel" heißt hier, daß die Beziehung ebenso hergestellt wie abgebrochen wird, sie bleibt unstrukturiert und regellos, denn sonst verwandelte sich das Spiel von etwas in einen überschaubaren Wirkungszusammenhang. Indem das preisgegebene Objekt, Spielzeug, den Begriff des "Spieles" festhält als Ausdruck der Beziehung zur machtvoll-willkürlichen Spontaneität, versinkt ihm diese in Anonymität. Es fühlt sich als Spiel eines etwas.

Aber "etwas" ist eine Bestimmung für das vorkommende, begrenzte Ding, für eine unendliche Vielzahl, nicht aber für das Unnennbare selbst, und jeder Name, Begriff, Prädikator begrenzte die anonyme Spontaneität, Spiel geht in Willkür über, und indem der Schwerpunkt der Betrachtung auf "Willkür" gelegt wird, wird dem Sprechen der Boden entzogen, d.h. die weltstrukturierende Sprache hat zu verschwinden, da jegliche Strukturierung von der Willkür ausgeschlossen wird. Wir können schließlich, um das Gemeinte in der Konsequenz auszudrücken, nur noch sagen: Spiel von ... Die drei Punkte stehen für das Numinose, von dem nichts mehr zu sagen ist, als daß es nichts und doch allgegenwärtig ist, wenn der Abhängige den Versuch unternimmt, sich als Spielzeug zu begreifen.

Wir hatten anfangs auf das Naturspiel als das willkürlich dem Finder gegenüber auftretende Endprodukt natürlicher Vorgänge, das Kontingente, verwiesen. Aber können wir dann nicht den gesamten Prozeß willkürlich nennen, schließlich die Natur selbst ein Spiel der Natur? Dies meint der neuzeitliche Begriff der *Natura naturans*, der schließlich an die Stelle der theologischen *natura naturata*, nämlich der von Gott erschaffenen Natur trat. Wenn die Natur als *natura naturans* begriffen wird, so ist zu sagen, daß alle Naturphänomene Spiele

der Natur sind, Protuberanzen, die wieder in die Natur hineingenommen, eigentlich niemals aus ihr herausgetreten sind. Die Natur ist dann Spiel ihrer selbst, die blind interesselose Wechselwirkung, das Schwingen in sich. Natur - um einmal die Anschauung des objektivistischen Materialismus, dem wir hier keine ontologische Dignität zusprechen wollen, vor Augen zu führen - ist jene Instanz, die nichts ihr Äußeres hat, weil sie selbst dieses Äußere ist; sie ist jenes tote Leben, worin alles sich regellos regelt, ein ewiges in sich Fortrollen. In diesem Sinne kann der Mensch wie alle Naturphänomene ein Spiel der Natur genannt werden, zu dem, damit es zustandekommen konnte, bestimmte Anfangsbedingungen: Sonne, Planeten usw. gegeben sein mußten. Die Ordnung dieser Prozesse, etwa der Evolution, ist dabei eingebettet in das "statistische Rauschen" (3) der in der Größenordnung des Planckschen Wirkungsquantums nicht mehr nach strikter Kausalität beschreibbaren atomaren und subatomaren Ereignisse, also in eine akausale Spontaneität. Ordnung mit strikter Kausalität ist nur deshalb möglich, weil es zeitstabile Manifestationsformen der Energie gibt, Elementarteilchen und Atome, die vielleicht nur auf einer minimalen Krümmung des Raumes beruhen. Mit dem Menschen ist die Möglichkeit des Wissens entstan-

-
- (3) Rauschen: "ursprünglich nur der durch statistische Schwankungen des Luftdruckes hervorgerufene Schalleindruck mit breitem, undifferenziertem Frequenzspektrum; heute Bezeichnung für alle statistischen Störungen der Signale in elektrischen, elektronischen und quantenelektronischen Geräten bzw. allgemein in informationsverarbeitenden Anlagen, die durch die jeweiligen Bauelemente ... (z.B. Sender, Empfänger) hervorgerufen werden. Das Rauschen begrenzt die Größe übertragbarer Signale nach unten: zu kleine Signale gehen in den statistischen Schwankungen unter." - Meyers Lexikon der Technik und der exakten Naturwissenschaften. S. 2135, Bd. 3. Daß "ABC Technik und Naturwissenschaft" erwähnt auch die "kosmische Rauscheinstrahlung". Bd. 2, S. 845

den, er kann sich ein Bild seiner Welt machen und sich reflektierend auf sie beziehen, wie er auch sein Spiegelbild als dieses Bild im Spiegel wahrnimmt. Solches Wissen ist auf einer höheren Stufe, womit das Leben beginnt, jener Prozeß, in dem die Natur nicht einfach von Einem zu einem Anderen weitergeht, ein immerwährender Verlust von Identität, Selbstheit, sondern indem sie von Einem ausgeht, um zu diesem zurückzukehren: Reproduktion, eigentlich ein Auseinanderfallen eines Moleküls (nach den Stabilitätsprinzipien der Elektrenhüllen) in zwei gleiche Teile, nach An- und Einlagerungen an ein Molekül, das ebenso strukturiert ist wie die reproduzierten Moleküle. "Die Reproduktion", formuliert Hegel bereits in der Phänomenologie (4), "aber ist die Aktion dieses Ganzen in sich reflektierten Organismus, seine Tätigkeit als Zwecks an sich oder als Gattung, worin also das Individuum sich von sich selbst abstößt, entweder seine organischen Teile oder das ganze Individuum erzeugend wiederholt." Diese Rückkehr in sich, Spiegelung, Reflexion leisten erstmals die Säuren im Zellkern. Die Evolution des Lebens ist Evolution der Desoxyribonukleinsäure (DNS) als des Systems, das die Anforderungen, denen der einzelne Organismus unterworfen ist, in seiner Struktur repräsentiert. Als periodisch sich reproduzierende ist DNS auch das erste Repräsentationssystem in der Natur, vor dem Nervensystem und der Sprache. Wegen seiner Komplexität sind in ihm verschiedene Strukturen von ähnlichem Stabilitätsgrad möglich, die aber die Funktionen, damit die Form und Lebensfähigkeit des Organismus beeinflussen. So ist die DNS, dieses Gebilde bestehend aus Energie, Masse und Ordnung (Negentropie, Information), wie die Mutationen zeigen, noch eingebettet in das statistische Rauschen des Elementarteilchen-Universums, insofern noch unmittelbar Spiel

(4) Hegel, Phänomenologie des Geistes, S. 200

der Natur. Diese unmittelbare, nicht durch sie selbst vermittelte Abhängigkeit zeigt sich in der zunehmenden mutationsbedingten Desintegration der Steuerungszentren im Zellkern, so daß jede organismische Ordnung altern und im Tod ins Chaos zurücksinken muß. Der Zeitkoordinate im Kontinuum verdankt sich Leben u n d Tod. (Allerdings werden nach neueren Forschungen die meisten Mutationen wieder korrigiert, da die DNS über entsprechende feed-back-Mechanismen verfügt.) - Wir kehren also zurück zum Begriff des Spiels von etwas, nachdem wir einen Blick auf die "Rückkehr in sich" der reproduktiven Lebensvorgänge geworfen haben, dieser ersten Form von "Allgemeinheit" (Hegel) und, wie wir sagten, Wissen. Hegel, bei dem die Phänomenologie des Geistes mit der der Materie zusammenfällt, bemerkt im Kapitel "Beobachtung der Natur" über das wahrgenommene Allgemeine: "Dies Allgemeine ist so nur erst das Sichgleichbleibende, seine Bewegung nur das gleichförmige Wiederkehren desselben Tuns." (5) Das Allgemeine ist in der Tat, was sich selbst als Zweck wahrnimmt und sich anderem gegenüber durchhält. In diesem Durchhalten, das zum Kreisen in sich wird, werden wir später einen ambivalenten Aspekt von "Spiel" zu sehen bekommen.

Seit den Forschungen der Metalinguisten Sapir und Whorf (6) wissen wir, daß das Wirklichkeitsverhältnis in der Sprachstruktur in gewissen prinzipiellen Zügen ausgedrückt ist und von ihr gesteuert wird. Whorf übte von dieser Einsicht her Kritik an der ontologischen Universalität des hier erwähnten Naturbegriffes, damit aber auch an der abendländischen Auffassung des Subjektes. Das Grundmuster des Handelns des europäischen

(5) Hegel, a.a.O., S. 185

(6) vgl. B. L. Whorf, Sprache, Denken, Wirklichkeit

Menschen, wird im nun beginnenden planetarischen Zeitalter modifiziert werden müssen, wenn ein Ausweg aus der Sackgasse gefunden werden soll, in die uns die Geschichte der abgeschlossenen Subjektivität geführt hat.

Exkurs:

Zur Verbindlichkeit des neuzeitlichen Naturbegriffes

Die Bedeutung des neuzeitlichen Naturbegriffes ist, soll es nicht zum bloßen Nebeneinander des prinzipiell "Mythischen" kommen, nur erkennbar, wenn zunächst die Beziehung zur Wirklichkeit in den tribalistischen Gesellschaften (den "Naturvölkern" der älteren Ethnologie, der unphilologische Terminus "tribalistisch" leitet sich her von "tribal society") im Unterschied zur Art der Wirklichkeitsbeziehung in der europäischen Zivilisation auf den Begriff gebracht wird. Die Stammesgesellschaft ist durch die Betonung des energetischen, des dynamischen Aspekts der Welt und - im Gegensatz zur Hochkultur - der Vernachlässigung des materiellen, des Ding-Aspekts gekennzeichnet. (7) Deshalb besteht in den tribalistischen Gesellschaften nicht die "uns" geläufige scharfe Trennung von Innen und Außen, sieht man von den untergründigen, stets unterdrückten Strömungen in der Geschichte des Abendlandes ab, die sich dem Magischen und Okkulten zuwen-

(7) Mit dieser Unterscheidung folge ich dem Kommentar von H.-H. Holz am 7.12.1970 im "Journal III" des 3. Hörfunkprogramms des Norddeutschen Rundfunks zur Ausstellung "Afrikanische Kunst" im Kunsthaus Zürich.

deten. Die Ethnologen haben diese Eigentümlichkeit der tribalistischen Gesellschaften in der Mana-Theorie wenn auch verzerrt gewürdigt. Die Betonung des dynamischen Weltaspektes in diesen Gesellschaften ist am ganzen Bereich ihrer kulturellen Präsentationen ablesbar, an der Sprachstruktur etwa und besonders den kultischen Zwecken dienenden Kunstwerken: nicht zufällig werden die künstlerischen Ausdrucksformen der energetischen Kultur von der europäischen Dingkultur erstmals ebenso emphatisch wie begriffslos apperzipiert, als deren künstlerische Avantgarde, der Expressionismus und die ihm ähnlichen Richtungen in anderen Ländern, den nihilistischen Zerfall der althergebrachten Werte in ein an Werden und Veränderung orientiertes expressiv-emotionales Verhalten umzusetzen beginnt. (8)

"Wir kennen nur eine einzige Wissenschaft, die Wissenschaft von der Geschichte" (9); sie allein löst den Mythos und das Befangensein in der falschen Unmittelbarkeit auf. Die erkenntnistheoretische Problematik der Objektivität des Naturbegriffes kann darum nicht mehr irgendwie transzendental-strukturell beantwortet werden, so daß die Frage des Überganges von der tribalistischen Gesellschaft mit energetischer Weltauffassung zur Hochkultur verknüpft ist mit dem wirklichen Begreifen der Naturobjektivität. Die "geschichtsmaterialistische Ursprungserklärung der naturwissenschaftlichen Erkenntnisform und ihrer Entwicklung" (10) hat inzwischen Alfred Sohn-Rethel mit geräuschloser Einfachheit geleistet. Hier genügt es darauf hinzuweisen, daß die Hochkultur regelmäßig zunächst Aneignungsgesellschaft, nicht mehr clanorganisierte Produktionsge-

(8) Carl Einsteins Aufsatz über die Negerplastik erschien erstmals 1915.

(9) K. Marx, F. Engels, Die deutsche Ideologie, S. 18

(10) A. Sohn-Rethel, Geistige und körperliche Arbeits, S. 15

sellschaft ist. Zur Aneignung des Mehrprodukts in organisierter (Gesellschaften nicht durch Kriege zerstörender) Form aber wird die "Schätzung aller Welt", wie es in der Weihnachtsgeschichte im Neuen Testament heißt, notwendig, wie sie "im Oberstock der Kultur" (11) methodisch entwickelt wird. "Und es ist im Dienste dieser Aneignung und im Prozeß ihrer Durchführung, daß die Schrift und Schreibkunst, die Zahlennotierung und Arithmetik, also die Symbolformen und die Praxis der gesonderten Geistesarbeit zur Erfindung gelangen." (12) Die Trennung von geistiger und körperlicher Arbeit ist wie die von Innen und Außen an die Entstehung der zweistöckigen Gesellschaftsformation geknüpft, die über Zwischenstufen zur Gesellschaft mit gegenseitiger Appropriation im Warentausch fortschreitet. Die Ware ist das Ding überhaupt, insofern sie dem emotionalen und nur emotional differenzierten Kraftfeld des Subjektes völlig entzogen die Bewußtseinsformen der kantischen transzendentalen Ästhetik (Raum und Zeit) und Logik erheischt. "Der Tauschwert ist einzig quantitativer Differenzierung fähig, und die Quantifizierung, die hier vorliegt, ist wiederum abstrakter Natur im Vergleich zur Mengenbestimmung von Gebrauchswerten." (13)

Dem Umgang mit den Dingen entspricht in der hochkulturellen, sklavenhaltenden Aneignungsgesellschaft im Bereich der geistigen Arbeit (insofern sie noch weitgehend der einfachen, herrschaftlichen Aneignung dient) die aristotelische Logik (14), denn hier gilt es zu unterscheiden und die Mengen von Gebrauchswerten zu klassifizieren. Dagegen entsteht die quantifizieren-

(11) a.a.O., S. 101

(12) ebenda

(13) a.a.O., S. 34

(14) Daran ändert auch wenig, daß Aristoteles selbst die Syllogistik als ein verselbständigtes Verfahren des Rechtbehaltens entwickelte.

de Wissenschaft "in dem Prozeß, in dem die persönliche Einheit von Hand und Kopf, durch die an den handwerklichen Einzelproduzenten herantretende Anforderungen überfragt, einem andersartigen Verhältnis von geistiger und körperlicher Leistung Platz macht." (15) Die Dinge werden in der Konstruktion beobachteter physikalischer Vorgänge "in mathematisierbaren Begriffen verfügbar" (16), ohne daß noch ein sinnlich-handwerklicher Kontakt mit ihnen benötigt wird. Die Konstruktion geschieht in den "Formen der gesellschaftlichen Abstraktion von der Gesellschaft", d.h. die Gesellschaft abstrahiert in der Verwandlung von Gebrauchswerten in Tauschwerte von den konkreten Bedingungen ihrer Reproduktion und kommt sich selbst in dem Maße abhanden, in dem sie als bürgerlich-kapitalistische ihrer bewußt wird.

Man kann nur etwas beherrschen und für sich dienen lassen, was man vom Subjekt abgetrennt hat. Nichts Anderes unternehmen jene Begründer der neuzeitlichen Wissenschaft, die rohe Tatsachen (17) den damals geläufigen vernünftelnnden Spekulationen vorzogen, die begannen, Kenntnisse zu sammeln,

(15) Sohn-Rethel, a.a.O., S. 121

(16) a.a.O., S. 124

(17) In der "Renaissance"-Periode ist die Gesellschaft der handwerklichen Einzelproduzenten, die ihre Waren auf dem Markt austauschen, soweit konstituiert, daß auch das bürgerliche Subjekt, das Ich so weit erstarkt ist, daß es die Eigengesetzlichkeit der Dinge würdigen kann, und indem es selbst zum irrationalen Element einer sich aus den theologischen Bindungen herauslösenden Welt wird, unterliegt es nicht mehr dem Zwang, das "Wie" der Ereignisse vermittelt einer Spekulation, die ihr "Warum" dartut, überspielen zu müssen. "This new tinge to modern mind is a vehement and passionate interest in the relation of general principles to irreducible and stubborn facts." - A.N. Whitehead, Science and the modern world, S. 3.

indem sie im "Buch der Natur" (18), nicht mehr in den Büchern des Aristoteles lasen, um ihn zu kommentieren. Die neuen Sätze sollten unabhängig von früheren Theorien und unabhängig von einer personalistischen Weltinterpretation entstehen, die das Seiende als Bestätigung überkommener Lebens- und Denkregeln darstellte. Und sie sollten ihr Gewicht anderen Kriterien verdanken, als dem Ansehen des Autors und dem räumlichen und zeitlichen Ort, an dem sie ausgesprochen wurden.

"Die Welt ist alles, was der Fall ist", lautet der erste Satz von Wittgensteins logisch-philosophischer Abhandlung - was also aus dem emotional-sozialen Subjektfeld herausfällt und als Tatsache im "logischen Raum" (19) ist. Das "Ding" mit seinen primären und sekundären Qualitäten ist noch etwas solch Subjektives, das Subjektive des entstehenden Warenhandelskapitalismus, wie die "Tatsache" das Subjektive des fortgeschrittenen industriellen Kapitalismus ist,

-
- (18) Während Kepler noch das "Lesen im Buch der Natur" als Nach-Denken der Schöpfung, als Gottesdienst verstand - sein Empirismus, der ihn dazu bringt, die 'vollkommene' Figur des Kreises für Planetenbahnen aufzugeben und dafür die Ellipse einzuführen, ist insofern noch theologisch abgesichert - findet sich bei Descartes die Wendung "lire dans le livre de la nature" im Discours de la methode zusammen mit dem Programm, es gelte uns zu Herren über die Natur zu machen. Galilei will mit Hilfe der mathematischen Konstruktion Neues schaffen und die Natur "auf die Folter spannen" (vgl. dagegen die andere Bedeutung von "naturam victam perimere aut destruere" bei Bacon, dazu K. Heinrich, Parmenides und Jona, S. 56 ff. - "Mytheninterpretation bei Francis Bacon.") Mit der völlig mathematisierten Naturwissenschaft geht der antischolastische Empirismus über in ein neues System. Mathematik, bemerkte Paul Valéry, ist Dichtung; er vergaß hinzuzufügen: die einer bestimmten Gesellschaftsformation adäquate Dichtung. Dem platonischen Diskontinuitätsdenken etwa war die Vorstellung unausgedehnter "unendlich dünner" Linien verschlossen. Schließlich: andere Gesellschaftsformen mögen andere Mathematiken entwickeln.

für den die Wissenschaft nicht mehr nur die Ordnung und Berechnung von Dingen in der vom Kapitalisten kontrollierten Produktion, sondern die einfachste, wie E. Mach sagt, "ökonomischste" Ordnung unserer Erfahrungen zu leisten hat. Was nun das "Herausfallen" der Dinge aus dem Subjektfeld betrifft - in ein immer unpersönlicheres Außen hinein, in dem schließlich das Subjekt selbst als ein kybernetisches, bionisches System, als Außen im Außen funktioniert - so ist die von Sohn-Rethel bemerkte Strukturgleichheit zwischen der "gesellschaftlich-notwendigen Fiktion" (20) positiv qualitätsloser Befindlichkeit in Raum und Zeit, wie sie die Tauschabstraktion erheischt, mit "Galileis dynamischer Definition des Trägheitsprinzips" (21), wie es Newtons erstes Bewegungsgesetz formuliert, hochwichtig. "Diese Definition läuft auf eine mathematisch regularisierte Fassung des reinen Bewegungsschemas der Tauschabstraktion hinaus, die wir bereits als das Minimum eines physischen Vorgangs ansprachen." (22)

In diesen Überlegungen zeigt sich, daß der Geschichtsmaterialismus den neuzeitlichen Naturbegriff zu erklären vermag, ohne aus der Geschichte zu springen, indem etwa ahistorisch ein transzendentes "Vermögen" hypostasiert oder durch den strukturalistischen Vergleich geographisch und historisch voneinander getrennter (direkt oder indirekt zudem kolonialistisch miteinander vermittelter) Gesellschaften nachzuweisen versucht wird, daß der neuzeitliche Naturbegriff, überhaupt die neuzeitliche Begrifflichkeit, aus der ja auch der Geschichtsmaterialismus entwickelt wurde, ebenso mythisch oder auch strukturalistisch sind wie die Welterklärungen der tribalistischen Ge-

(19) Satz 1.13 des Tractatus: "Die Tatsachen im logischen Raum sind die Welt."

(20) Sohn-Rethel, a.a.O., S. 61

(21) a.a.O., S. 124

(22) a.a.O., S. 125. Auslassung von mir, Sohn-Rethel bezieht sich hier auf S. 62 f. seines Buches.

sellschaften. Freilich, wenn Levi-Strauss annimmt, daß die strukturalistische Tätigkeit der Hirnstruktur entspreche, läuft er selbst Gefahr, dem der bürgerlichen Gesellschaft entsprechenden, die Geschichte stillstellenden Mythos, dem "anschauenden Materialismus", wie Marx sagte, zu verfallen. (23)

2. Die Demonstration des Spiel-von-...-Seins in Wittgensteins Lehre von den Sprachspielen

Wir haben nun einen ersten Aspekt des Spielbegriffes, den wir "Spiel von ..." nannten, dargestellt, ohne, wie es wohl angebracht gewesen wäre, auf die Undefinierbarkeit von "Spiel" zu rekurrieren, wie sie Wittgenstein in den "Philosophischen Untersuchungen" aufgezeigt hat.

Berücksichtigen wir diese Undefinierbarkeit nicht, so spielen wir erst recht nur Spiele des Definierens, d.h. wir spielen, wo wir zu philosophieren meinen. Vielleicht ist auch Philosophie ein Spiel, aber es ist etwas anderes, zu wissen, daß man spielt, als etwas zu betreiben, von dem man nicht weiß, was es eigentlich ist. Unwissend sein heißt, nicht in der Beziehung des Wissens zum eigenen Tun stehen, eigentlich ohne Beziehung zu sich selbst, damit ohne Selbst, also nur Spielball der Kontingenz sein. - Das Undefinierbare ist das, mit dem definiert wird, und das, indem es an den Anfang zu stehen kommt, wie das "reine Seyn" Hegels, gehalten ist, sich selbst zu bestimmen: wir gehen mit etwas um, finden uns daran und darin zurecht, das zugleich mit uns umgeht.

(23) vgl. A. Schmidt, Der strukturalistische Angriff auf die Geschichte.

Ludwig Wittgenstein kommt in seiner philosophischen Entwicklung dahin, auf eine abbildende Idealsprache, in der allein ausgedrückt werden kann, "was sich klar sagen läßt" (24), zu verzichten, und findet stattdessen, daß die Sprache dazu dient, in mehr oder weniger geregelter Weise zwischenmenschliche Beziehungen, Situationen in denen Menschen sich befinden, zu strukturieren, und daß es deshalb so viele Sprachen (Weisen des Sprechens) gibt wie Situationen und Lebensformen, deren Struktur sich zusammen mit der ihnen zugehörigen Sprache manifestiert: jemand sagt etwas, und jemand (der auch der Sprecher selbst sein kann) tut etwas (antwortet, schweigt, usw.). Sprache ist von der Situation nicht zu trennen, und Wittgenstein führt hierfür das Wort "Sprachspiel" ein. Die alltägliche Umgangssprache ist eine Ansammlung verschiedener Sprachspiele, die sich oftmals ähneln, aber keine allen gemeinsame Eigenschaft haben, wie ja auch der Begriff des Spieles, mit dem Wittgenstein den des Sprachspiels vergleicht, kein definierbarer Begriff ist. "Betrachte z.B. einmal die Vorgänge, die wir 'Spiele' nennen. Ich meine Brettspiele, Kartenspiele, Ballspiel, Kampfspiele usw. Was ist allen diesen gemeinsam? Sag nicht: 'Es muß ihnen etwas gemeinsam sein, sonst hießen sie nicht "Spiele"' - sondern schau, ob ihnen allen etwas gemeinsam ist. - Denn wenn du sie anschaust, wirst du zwar nicht etwas sehen, was allen gemeinsam wäre, aber du wirst Ähnlichkeiten, Verwandtschaften, sehen und zwar eine ganze Reihe. Wie gesagt, denk nicht sondern schau!" (25) Wir sollen also auf die Spiele hinblicken, wie über eine Landschaft (26), die im Dunst verschwimmt. "Wie ist denn der

(24) vgl. Wittgenstein im Vorwort zu seinem "Tractatus"

(25) L. Wittgenstein, Philosophische Untersuchungen, S. 324

(26) "Die philosophischen Bemerkungen dieses Buches sind gleichsam eine Menge von Landschaftsskizzen, die auf diesen langen und verwickelten Fahrten entstanden sind." (Im Vorwort zu den "Untersuchungen")

Begriff des Spiels abgeschlossen? Was ist noch ein Spiel und was keines mehr. Kannst du die Grenzen angeben? Nein." (27) "Denk nicht" heißt, daß von allen Definitionen, was Sprache und wie mit ihr zu verfahren sei, abgesehen werden soll, weil es nur noch Sprachspiele gibt, nicht mehr die Sprache. Allerdings unterscheidet Wittgenstein die in den Sprachspielen arbeitende, "funktionierende", nämlich situationsstrukturierende Sprache (Nr. 93, Nr. 340 in den Philosophischen Untersuchungen) von der "feiernden", wenn philosophische Probleme auftauchen, über denen einige Wenige schweigend 'brüten'. "Die Verwirrungen, die uns beschäftigen ("uns" meint die Philosophen), entstehen gleichsam, wenn die Sprache leerläuft, nicht, wenn sie arbeitet." (28) Insofern gewöhnlich das Arbeiten dem Spielen gegenübergestellt wird, erscheint hier die Verwendung des Spielbegriffes im Zusammenhang mit dem Arbeiten der Sprache paradox. Steht nicht der "Leerlauf" ohne einen Zweck dem Spiel näher als dem Arbeiten? Kurt Wuchterl sieht Wittgenstein als Kritiker der Sprache und der Philosophie, dem es darum geht zu zeigen, "welch abwegige Vorstellungen falsch verstandene Sprechweisen in vielen Köpfen erzeugen: Manch eine der philosophischen Tradition liebgewordene Meinung muß revidiert werden und zahlreiche oft verwendete philosophische Begriffe müssen ihres Scheincharakters entkleidet werden." (29) Aber das eine schließt das andere aus: die Philosophie "zur Ruhe bringen" (30) heißt zeigen, wie die Sprache arbeitet; das Arbeiten der Sprache in den Sprachspielen beobachten, heißt die Zusammenballung der Sprache zum philosophischen Problem auflösen. (Das "philosophische Pro-

(27) a.a.O., S. 325

(28) a.a.O., S. 347

(29) K. Wuchterl, Struktur und Sprachspiel bei Wittgenstein, S. 110

(30) "Die eigentliche Entdeckung ist die, die mich fähig macht, das Philosophieren abubrechen, wann ich will. - Die die Philosophie zur Ruhe bringt, sodaß sie nicht mehr von Fragen gepeitscht wird, die sie selbst in Frage stellen." Wittgenstein, a.a.O., S. 347

blem" kann dann nur noch ironisch gebrochen, als Element eines Sprachspiels etwa auftreten, es weist auf etwas hin, soll die Reflexionsstufe des Zuhörers erhöhen, es verlangt keine Lösung.) Die Sprachspieltheorie Wittgensteins ist also kein Unternehmen zur Reinigung der Philosophie von "lieb gewordenen Meinungen", nach der dann umso flüssiger das Philosophieren betrieben werden könnte.

Andererseits bringt die Philosophie, als 'Weltinterpretation' von der gesellschaftlichen Praxis abgespalten, irgendwie die Probleme der Praxis zum Ausdruck, auch die Sprachspieltheorie muß deshalb als praxisbezogene zu verstehen sein. Tatsächlich ist sie als Praxistheorie Antipraxis-Theorie: "Die Philosophie darf den tatsächlichen Gebrauch der Sprache in keiner Weise antasten, sie kann ihn am Ende also nur beschreiben. - Denn sie kann ihn auch nicht begründen. Sie läßt alles wie es ist." (31) Man muß vielmehr die alltäglichen Sprachspiele hinnehmen, und "falsche" Darstellungen sind solange zu beschreiben, bis sie sich auflösen und die Sprache wieder arbeiten kann.

Eine Theorie, die zur Philosophie Stellung nimmt, um sie zur Ruhe zu bringen, muß aber auch zur menschlichen Aktivität Stellung nehmen, welche Philosophie und Sprache überhaupt veranlaßt, ohne außerhalb zu stehen: sie darf diese Aktivität nur erwähnen, ohne sie explizit zu thematisieren; diese Aktivität darf nicht einmal bewußt angezielt werden. Die menschliche Aktivität muß in dem Begriff enthalten sein, der die Philosophie negiert, und das ist der des Spiels im Begriff "Sprachspiel". (32)

(31) a.a.O., S. 345

(32) "Wittgensteins wichtigster Gedanke im Hinblick auf die Einheit der Sprache bezieht sich auf die menschliche Spontaneität und Aktivität. Hier liegt auch die Recht-

fertigung des Wortes 'Spiel'. Ein Naturereignis, in dem der Mensch anonymen Gewalten ausgeliefert ist, stellt einen gewissen Gegensatz zum Spielbegriff dar. In jedem Spiel handelt der Mensch, und dies nicht völlig willkürlich, sondern nach mehr oder weniger verbindlichen Regeln und Normen, die er sich als Gemeinschaftswesen selbst gesetzt hat. So auch in der Sprache. Sie gehört zwar zu seiner Naturgeschichte, d.h. sofern es Menschen gibt, geschieht Sprachliches, aber die Sprache ist kein fertiges Naturgeschick oder anonymes Schicksal: der Mensch kann in seiner Spontaneität die Natur mitbestimmen, indem er sie durch die Sprache konstituiert. In diesem weiten Sinne kann man von einem Instrumentalismus der Sprache reden. Er manifestiert sich vor allem in der Sprache als Kommunikationsmittel. Dieser Wesenszug zeigt ebenfalls die enge Verwandtschaft zum Spiel. Die meisten Spiele geschehen in der Gemeinschaft. Dabei liegt im Spiel nicht etwa ein herdenmäßiges Naturgeschehen vor, sondern die Gemeinschaft entsteht erst im Spielvollzug, nämlich durch die allgemeine Anerkennung und Übernahme der Regeln. Das Spiel als spontane menschliche Konstitutionsform gibt uns das Recht, auch bei den allgemeinen sprachlichen Tätigkeiten von einem Spiel zu sprechen. Alle anderen Gesichtspunkte, z.B. die Unterhaltsamkeit, der Konkurrenzgedanke, Geschicklichkeit oder Glück, spielen untergeordnete Rollen. Sie können in speziellen Spielen ebenso vorkommen wie in speziellen Sprachspielen." K. Wuchterl, a.a.O., S. 123 f.

Wir sehen, wie Wuchterl sich mit diesem Kommentar in ein eigenes, Natur, Sprache und Spiel zusammendenkendes Sprachspiel katapultiert, ein zudem einseitiges philosophisches Sprachspiel, das den Bedeutungsaspekt von "game" (kommunikativ-regelhaft) gegenüber dem von "play" (monologisch-improvisiert) am Spielbegriff bevorzugt, um die fragwürdige Trennung von Spiel im Allgemeinen und dem Speziellen an Spielen vorzunehmen; schließlich ist diese Interpretation, die mit einer erbaulichen Anthropologie vom "Menschen" bruchlos von der anonymen Naturgewalt zum anonymen gesellschaftlichen Funktionalismus gelangt, den die "Spielregel" beschönigen muß, ein Stück handfester bürgerlicher Ideologie.

Wittgenstein selbst, obwohl er sie als "Philosophie" abschneiden wollte, ist an solcher Interpretation nicht unschuldig, denn er eliminierte aus seiner Person mit der Philosophie die Praxis: Die menschliche Aktivität erscheint im "Spiel", ohne zu kontinuierlicher Praxis fortzuschreiten, sondern sie zerfällt in die Pluralität

"Sprachspiel" heißt hier etwas tun, das nicht definierbar ist, und es dennoch tun müssen, dauernd wissend ein Nichtwissen realisieren, weil wir immer in Sprachspielen uns befinden, in sie "verstrickt" (33) sind. Ein Stehen außerhalb der Sprachwelt und außerhalb des Spiels ist unmöglich wegen der Unabgrenzbarkeit des Spielbegriffes. (34) Indem wir so spielen müssen, werden wir auch gespielt, sind wir Spiel dieser Sprachspiele. Wenn Wittgenstein sich fragt: "Was heißt es zu wissen, was ein Spiel ist? Was heißt es, zu wissen und es nicht sagen können? Ist dieses Wissen irgendein Äquivalent einer nicht ausgesprochenen Definition? So daß, wenn sie ausgesprochen würde, ich sie als den Ausdruck meines Wissens anerkennen könnte?" (35) - so können wir als ein solches Definitionsäquivalent heranziehen, was vorhergehend "Aspekt" von "Spiel" genannt wurde, nämlich "Spiel von ...". Wir führen keine "Beispiele von Spielen verschiedener Art" (36) an, sondern sehen zu, was es heißt, sich in Sprachspielen befinden zu müssen, ohne Spiel definieren zu können, und ziehen zur Kennzeichnung dieser Sachlage den Begriff des Spiel von ... heran. Genauer ist von der Sprachspieltheorie im Zusammenhang mit dem Begriff des Spiels von etwas als "Spiel von 'Spiel'" zu reden. "Spiel-von-...-Sein

der Sprachspiele, in der keine Praxis mehr ist. Wittgenstein entleert sowohl die Begriffe des Produktionsbereiches ("Gebrauch", "arbeiten" der Sprache im Sprachspiel), wie des Praxisbereiches ("begründen"), wie es in der beide auf bloßes Funktionieren reduzierenden Verknüpfung der Begriffe Spiel und Arbeit angezielt ist. Wo es nichts zu "begründen" gibt, gibt es auch nichts zu kritisieren - und als kritische Begründung verstand sich die bürgerliche Philosophie. Daß nicht mehr nach einem Ursprung, Grund gesucht wird, birgt in sich die Zweideutigkeit, daß das ursprungsmythische Denken scheinbar verworfen, zugleich aber auch extrem bestätigt wird; man befindet sich bereits im Ursprung, dessen Tätigkeit so spontan ist, wie das Spiel.

(33) vgl. den Titel des Buches von W. Schapp, "In Geschichten verstrickt". Hamburg 1953.

(34) H. Wein hat diesen Gedanken unter Einbeziehung der Sprachwelttheorie B.L. Whorfs und der Dichtersprache im 20.

ereignet sich hier im Spiel, dem Sprachspiel selbst. Eben das ist das Spiel der Spiele, daß wir nur Sprachspiele spielen können, nicht das Spiel. "Spiel-von-...-Sein" meint, daß wir "wissen und es nicht sagen können". Wer im Halbdunkel agiert, kann nicht genau agieren, er ist das Spiel dieses Zwielfichtes, das vielleicht für den im Zwielficht Spielenden zu einem "vollkommenen Spiel" gerät, wie es uns G.K.

Chesterton tiefsinnig erzählt. (37)

Wittgenstein benützt das Wort "Spiel", um uns eine Kenntnis des Gemeinten zu geben, er gebraucht eigentlich eine Metapher, spielt also selbst ein "Übertragungsspiel". Der Begriff des "Spiel von ..." ist also von der begrifflichen Unverfügbarkeit des Spiels ebenso erfordert, wie in ihm das "Spiel" eine erste Bestimmung durch sich selbst findet.

"Du mußt bedenken, daß das Sprachspiel sozusagen etwas Unvorhersehbares ist. Ich meine: Es ist nicht begründet. Nicht vernünftig (oder unvernünftig). Es steht da - wie unser Leben." (38)

Es i s t unser Leben, denn noch die Unterscheidung zwischen Leben und Betrachtung ist ein Unterscheidungsspiel, wie Wittgenstein selbst, der uns in der Landschaft der Sprachspiele herumführte, ein Zeigespiel spielte. In diesem Spiel, das neben den anderen Spielen steht, können wir eine Beziehung zu d e n Spielen herstellen, die des Betrachtens. Es überlappt sich mit den anderen, ist ihnen familienähnlich. Die Sprachspiele bilden eine Kette, in der jedes Glied ins

Jahrhundert zu "Prolegomena zur Relativitätstheorie der Sprache" entfaltet. Vgl. H. Wein, Die Sprache in Philosophie und Dichtung.

(35) Wittgenstein, a.a.O., S. 328 f.

(36) ebenda

(37) G.K. Chesterton, Das vollkommene Spiel, in: Ballspiel mit Ideen.

(38) Wittgenstein, Über Gewißheit, S. 144

andere greift. Das Denken fällt in Wittgensteins Sprachspiel-
lehre mit der Sache zusammen, weil es keinen abbildenden
Spiegel mehr gibt, der blankzuputzen wäre oder wie die lo-
gische Sprache des Tractatus rein zu erstellen.

Man könnte, Bertrand Russells Unterscheidung der "zwei Witt-
gensteins" aufnehmend, sagen, " W_1 ", der Wittgenstein des
Tractatus zeigt auf den Spiegel im: "sie zeigt sich", näm-
lich die logische Form des Satzes, während " W_2 " in den Philo-
sophischen Untersuchungen den Spiegel leistet. Das intuitive
Denken, gemäß der Bedeutung von "intuitio" das Erscheinen
des Bildes auf der Oberfläche des Spiegels (39), zeigt, wie
die Sprache in den Sprachspielen arbeitet. Das Zeige- ist
ein Spiegel-Spiel. - Damit kommt Wittgenstein dem anderen
Protagonisten praxislosen Denkens, Heidegger, nahe. Im Ding-
Aufsatz beschreibt dieser den Spiegel und die eigene Philoso-
phie als ereignende Lichtung, die die "großen Vier" (Erde,
Himmel, Göttliche und Sterbliche) zum spielerischen "Gering"
vereinigt. "Aus dem Spiegel-Spiel des Geringes des Ringens
ereignet sich das Dingen des Dinges." (40)

Der Ausdruck "Spiel" ist also von Wittgenstein zur Verdeut-
lichung des Charakters des "Dastehens" des Lebens, dessen
Teil die Sprachspiele sind, eingeführt - nicht etwa als Aner-
kennung menschlicher Spontaneität. Das Leben ist sowohl die
Gesamtheit der Sprachspiele wie ein Sprachspiel unter den
anderen, denn die Unterscheidung zwischen Leben und "Leben"
ist - ein Sprachspiel. In diesem Zusammenfallen der Ebenen
kommt die Philosophie "zur Ruhe". Philosophieren ist für
" W_2 " leben lernen, das Innehalten, theoretisierend sich Ab-
scheiden vom Leben führt dazu, von Fragen vorwärts ge-

(39) K.E. George, Ausführl. Latein.-Deutsches Handwörter-
buch, Bd. 2, S. 409

(40) M. Heidegger, Das Ding, in: Vorträge und Aufsätze,
S. 179

peitscht zu werden in der Philosophie. Insofern stellen die Philosophischen Untersuchungen einen Initiationsritus dar, der in das Anerkennen des Dastehens-Charakters des Lebens, seine Schicksalhaftigkeit einführen soll. Von ihrem Anfang an ist die Philosophie Kampf und Protest gegen die Kontingenz. Wittgensteins Verhältnis zur Kontingenz ist ein unreflektiertes (er selbst versteht sich ja als intuitiven Denker) und also inniges. Ein Zufall ist, was der Fall ist, das Bestehen von Sachverhalten (im logischen Raum), einem Zufallen verdankt sich die philosophische Frage: wir werden von ihr vorwärts gepeitscht. Wenn das Trompetentierchen (Stentor Roeselli) zu arg belästigt wird, löst es sich von seinem Standpunkt ab und begibt sich an einen ruhigeren Platz. (41) Ähnlich verfährt Wittgenstein: entweder befinden wir uns in einem Sprachspiel, oder die Sprache feiert, sie strukturiert dann nicht eine Situation - in jedem der beiden Fälle erübrigt sich die philosophische Frage. Wittgenstein erkaufte das zur-Ruhe-Kommen der Philosophie mit der Kontingenz der Sprachspiele, die man spielen kann, nachdem man "abgerichtet" (42) wurde. Die große Kontingenz der Dressur impliziert die lebenslange Kontingenz der je gespielten Sprachspiele. - Es handelt sich - religionswissenschaftlich gesprochen - um die äußerst sublimierte Fassung eines nach Eliade archetypischen Symbolismus, des der Bindung, durch den der Mensch "sich seiner Stellung im Kosmos voll bewußt werden und sie auf zusammenhängende Weise darstellen kann", und der vielfältig ausgestaltet "die Einheit der Situation für alles, was 'bedingt' ist (ob nun 'gefangen', 'verhext', oder dem Schicksal unterworfen)" (43) enthüllt.

(41) vgl. Jennings. Das Verhalten der niederen Organismen, zit. bei E. Kretschmer, Medizinische Psychologie, S. 97 f.

(42) vgl. Nr. 6 der Untersuchungen - Schopenhauer, der philosophische Heros des jugendlichen Wittgenstein stellte fest,

3. Erlebnisseite des "Spiel von ...".

Es wurden bereits die "Spiele der Natur" erwähnt, merkwürdige Dinge, die uns auffallen, die wir hin und her drehen, die unsere Apperzeptionsstruktur zu Naturspielen macht. Wir kontaktieren mit einem Gegenstand als Naturspiel, solange wir ihn unbeschädigt lassen, es nur betrachten, es für uns und zugleich es für sich sein lassen. Wenn wir es zerstören - das Kind, das ein buntes Schneckenhaus zertritt - ist es etwas anderes als "Naturspiel" geworden: Objekt der Grausamkeit, ist es nicht mehr Betrachtungsobjekt, dessen Selbständigkeit dadurch nur eingeschränkt ist, in seinem Fürsichsein für unser Betrachten da sein zu müssen, sondern es ist in uns hineingenommen, von unserer Aggression verschlungen; noch bevor es ganz zerstört ist, ist es in uns. Elias Canetti hat auf den Zusammenhang von Macht und den Prozessen des Einverleibens hingewiesen. (44) Dagegen hat unser Blick auf die Tiere im zoologischen Garten nichts an sich vom Vorwegnehmen des Einverleibens, eher etwas von sexueller Zudringlichkeit, die zur Neugier sublimiert ist; er hat etwas vom Kraulen mit den Fingern an sich. (45)

Wir sprachen vom Menschen selbst als einem Spiel der Natur, und wir nehmen eine betrachtende Haltung ein, wenn wir ihn in den planetarischen evolutiven Prozessen entstehen sehen. Solche Betrachtung (die im Falle der Evolution die Entwick-

daß die Vernunft beschnitten wird "durch eine Art Ab-richtung", durch "Gewohnheit und sehr frühzeitiges, festes Einprägen gewisser Begriffe, ehe irgend Erfahrung, Begriff und Urteilskraft" vorhanden sind. (Sämtliche Werke, Bd. 2, S. 74).

(43) M. Eliade, Die Religionen und das Heilige, S. 514

(44) vgl. E. Canetti, Masse und Macht, S. 231 ff.

(45) vgl. das Zitat aus Zuckermanns Buch über das "Soziale Leben der Affen und Menschenaffen" in a.a.O., S. 244

lung der Industrie und Wissenschaft im bürgerlichen Kapitalismus zur Voraussetzung hat) schränkt also ihr Objekt nicht ein, obwohl sie bei ihm als diesem Fixum bleibt: sie läßt es entstehen. Der Grenzfall der konstitutiven Betrachtung ist die Schöpfung, das Greifen in nichts Bestimmtes - in der Konsequenz ins Nichts: *creatio ex nihilo* - um daraus ein definiertes Etwas zu machen, durch den bloßen Willensakt, den das Wort bekundet. Mit der Realdefinition als *creatio* widerfährt es freilich dem Geschöpf, geschaffen zu werden. Gerade also im möglichst freisetzenden, nicht beschränkenden und nicht einverleibenden Blick (Canetti spricht vom "Belauern") ist das Spiel von ... enthalten. "Naturspiel" impliziert, daß das abhängige Objekt nicht oder nur sekundär in seiner materiellen Struktur angegriffen wird, sondern in der Distanz zum Betrachter bleibt. "Spiel-von-...-Sein" als Erlebnis seiner selbst in einer Situation bedeutet nach dem bisher Gesagten, daß die nervlichen Funktionen angegriffen und Veränderungen initiiert werden, es bedeutet also bestimmte Erlebnis- und Verhaltensweisen. Spiel von ... als Erleben meint innere Abhängigkeit, aber diese nicht als einfache Unfähigkeit, wie etwa ein antriebschwacher Debiler von einem intelligenten Willensmenschen abhängig werden kann, "Wachs in seinen Händen" (46), sondern als eine Unselbständigkeit innerhalb der

-
- (46) "Wachs in seinen Händen": Heinrich Mann, hat dies in der zu Beginn dieses Jahrhunderts geschriebenen Erzählung "Abdankung" dargestellt. Der Schüler Felix richtet sich den dicken, phlegmatischen Butt, den "Fleischkloß" ab zum gehorsamen Diener und macht sich schließlich zum Opfer der von ihm erzwungenen Herrschaftsstruktur, weil diese abstrakt schwebend bleibt und ihr ursprüngliches Protestmoment, die Beseitigung der Klassenschranken, der Unterschiede zwischen den Schülern armer und reicher Eltern verliert. Er nötigt den dicken Butt dazu, "hinab" zu rufen, und stürzt sich in den Fluß. H. Mann weist in dieser Erzählung prophetisch auf die Selbstzerstörungstendenz hin, die jede historisch abstrakte, nicht auf reale Emanzipationsbedürfnisse bezogene "Diktatur" in sich enthält.

Selbständigkeit', wie bereits das "Naturspiel" nur als Betrachtetes in die Unselbständigkeit gedrängt war, zugleich aber dessen Bedeutung ein Fürsichbleiben in sich schloß. 'Innerhalb der Selbständigkeit' heißt aber: aus ihr heraus, also daß die Unselbständigkeit als Spiel-von-...-Sein nicht neben der Unselbständigkeit besteht und in diese zeitweilig einbricht, wie es bei gewissen Krankheiten der Fall ist, sondern daß dieses Einbrechen von der Selbständigkeit organisiert ist, wie es diese organisiert. Das Spiel-von-...-Sein ist als innerer Vorgang ein Veranstaltetes, ein Ausschalten gewisser Fähigkeiten, und zwar genau der die Macht konstituierenden Fähigkeiten, zugunsten anderer - eine erweiternde Abhängigkeit, die begrenzt ist; in dieser Begrenzung hebt die Abhängigkeit sich ebenso auf wie sie sich realisiert, wie ebenso die Erweiterung, die zugleich Abhängigkeit ist, nicht als schrankenlose sich darstellt.

Darin, daß Spiel-von-...-Sein ein Veranstaltetes und Begrenztes ist, erkennen wir die eingangs erwähnte TEMENOS-Struktur wieder, die das Spiel und auch den Kult kennzeichnet. "Das Spiel sondert sich vom gewöhnlichen Leben durch seinen Platz und seine Dauer. Seine Abgeschlossenheit und Begrenztheit bilden sein drittes Kennzeichen. Es 'spielt' sich innerhalb bestimmter Grenzen von Zeit und Raum 'ab'. Es hat seinen Verlauf und seinen Sinn in sich selbst" (47), bemerkt Huizinga.

Was wir also beschreiben müssen, wenn wir über die Erlebnisseite des Spiels von etwas sprechen wollen, ist das Spiel von ... im Spiel. Nach dem oben Gesagten können wir unterscheiden, ob das Schwergewicht des Vorgangs auf Erweiterung liegt oder auf Abhängigkeit, auf Identitätsdiffusion oder auf

(47) Huizinga, a.a.O., S. 17, vgl. auch das Zitat in unserer Einleitung

Spielzeugsein, wie beim Würfeln aber auch im Falle des Machtspiels. Die Katze baut nach dem langen stillen Warten vor dem Mauseloch ihre Appetenz im Fangspiel mit der Maus ab und beweist in diesem Spiel, das eigentlich keines ist (48), Macht, bis sie schließlich an der Maus Gewalt verübt und sie auffrißt. Canetti unterscheidet zwischen Gewalt, die in der Zerstörung des ihr Zugänglichen erscheint, und Macht, die ihre Objekte zwar beherrscht, aber diese Fähigkeit nicht in einer zerstörenden Weise zeigen muß, ja sie ist umso mehr Macht, je weniger Gewalt sie aktualisieren muß, um zu verfügen. Es ist ihr eigentümlich, mit dem Bemächtigten spielen zu können, d.h. sie bestätigt sich durch das Bemächtigte hindurch, ohne es zu zerstören, die Möglichkeit der Gewalt genügt. (49)

(48) F.G. Jünger weist auf das Kennzeichen des Katze-Maus-Spiels hin, nämlich darauf, "daß der Mitspieler in ein Spielzeug umgewandelt wird. Ein Spielzeug spielt nicht mit; seine Bestimmung bleibt, daß mit ihm gespielt wird. ... Freilich, daß ein Spielzeug leidet, daß ihm die Fähigkeit zum Leiden innewohnt, ist schwer erträglich und gibt den Katze-Maus-Spielen ihr Gepräge ... Sein Spiel mit jemandem ein arges böses, leichtfertiges, grausames Spiel treiben, das läuft oft auf Katze-Maus-Spiele hinaus. Der Mitspieler wird als Spielzeug behandelt, in ein Spielzeug verwandelt. An der Ernsthaftigkeit dieses Spieles kann, so wunderbarlich das klingt, gezweifelt werden, da es mit der Zerstörung des Spielzeugs endet."

Die Spiele, S. 98 f.

(49) vgl. Masse und Macht, S. 323. Auch das Kapitel "Macht und Geschwindigkeit", S. 325 ff., gehört in den Zusammenhang von Abhängigkeit, Unterworfenheit. "Alle Geschwindigkeit, soweit sie in den Bereich der Macht gehört, ist eine des Ereilens oder des Ergreifens."

a. Spiel von ... im Spiel: Rausch und Rauschspiele

Die begriffliche Explikation des Erlebnisses des Spiel von ..., sofern in ihm Identitätsdiffusion und äußere Abhängigkeit in gleicher und in einer das Individuum nicht gefährdenden Weise bestehen, findet in der Wirklichkeit in den Rauschspielen statt, eine der vier von Roger Caillois aufgeführten "Hauptrubriken" zur Einteilung der Spiele "... je nachdem, ob innerhalb des jeweiligen Spiels das Moment des Wettstreits, des Zufalls, der Maskierung oder des Rausches vorherrscht. Ich bezeichne sie als Agôn, Alea, Mimicry und Ilinx. Alle vier gehören sie durchaus in den Bereich der Spiele: man spielt Roulett oder Lotterie (alea), man spielt Fußball, Billard oder Schach (agôn), man spielt Seeräuber, man spielt Nero oder Hamlet (mimicry) und man spielt , um durch eine rapide Rotations- oder Fallbewegung in sich selbst einen organischen Zustand der Verwirrung und des Außersichseins hervorzurufen (ilinx)." (50)

Von der letzten Spielkategorie ist hier die Rede: im Rausch geht die Fähigkeit zum differenzierten kontrollierenden Überblick, zum zielsicheren Objektsbezug verloren, weil in ihm als "eine Art wollüstiger Panik" (51) die Desintegration und innere Auflösung die Reintegration, die geordnetes Agieren voraussetzt, verhindert und nur die Tendenz dazu zuläßt:

"Die verschiedenen Zustände, in die der Körper versetzt wird, Sturz oder Schweben im Raum, rapide Rotation, Gleiten, Geschwindigkeit, die Beschleunigung einer gradlinigen Bewegung oder ihrer Kombination mit einer kreisförmigen, rufen sie hervor. Parallel dazu existiert ein Rausch moralischer Art, eine plötzliche Besessenheit. Meist tritt dieses Schwindelge-

(50) R. Caillois, Die Spiele und die Menschen. Maske und Rausch, S. 13

(51) a.a.O., S. 32

fühl zusammen mit dem normalerweise unterdrückten Hang zur Unordnung und zur Zerstörung auf. Es bringt primitive und brutale Formen der Selbstbehauptung zum Ausdruck. Bei den Kindern stellt man insbesondere anlässlich der Bewegungsspiele fest, daß sie plötzlich in wildes Handgemenge ausarten." (52) Entsprechend kommentiert Alexander Mette die Lust, mit der wir uns beim Anblick der Slapsticks mit den Figuren identifizieren, die - meistens als Opfer von Brutalität - zu Urhebern komischer Explosionen der allgemeinen Demontage werden, als regressive Zerstörungslust. "Wiederherstellung eines soviel freieren Persönlichkeitsgefüges, wie es das kindliche ist, ist schon wegen der Triebabfuhrmöglichkeiten, die es uns bietet, lustvoll für uns." (53) Bei den Rauschspielen dürfen wir insofern von Spiel von ... im Spiel sprechen, als sie veranstaltet und zeitlich begrenzt sind. "Veranstaltet" kann aber zweierlei meinen: planmäßiges Herbeiführen durch ein oder mehrere kooperierende Individuen, aber auch institutionalisiert und damit das Individuum betreffend; nicht von ihm installierbar, sondern als gesellschaftliche Verhaltensweise, die in irgendeiner Weise kodifiziert ist, vom Individuum übernommen. Damit sind zwei Arten von "Rauschspielen" zu unterscheiden, jene, bei denen alle Handlungen des Komplexes "Rauschspiel" (als zusammengesetzt aus "Veranstaltung" und "Rausch") ihre Bedeutung vom Ziel, nämlich dem Rausch empfangen, und jene, die als Gesamtkomplex etwas bedeuten, nämlich ein Spiel mit ilingoiden Momenten, in dem die Gesellschaft, die die Veranstaltung "Rauschspiel" ermöglicht, etwas über sich selbst aussagt. Macht man diese Unterscheidung nicht, so

(52) a.a.O., S. 33

(53) A. Mette, Die psychologischen Wurzeln des Dionysischen und Apollinischen. Ein neuer Versuch, S. 5

verschließt sich einem die Möglichkeit interessanter Differenzierungen, die auch konkreter über die Antriebe der Spiele in ihrer Ausformung zu reden erlauben als etwa Caillois, der den Unterschied zwischen "planmäßig herbeiführen" und "im Spiel befinden" nicht klar machen kann, weil er den Begriff des Spiel von ... nicht hat. Caillois gelangt denn auch zur Errichtung quasianthropologischer "Spielstrukturen", die die Zuordnung von Gesellschaftsformen zu den in den jeweiligen Gesellschaften gespielten Spielen erlauben. Daraus "daß Spiel und tägliches Leben stets und ständig antagonistische und simultane Bereiche sind" (54), schließt Caillois, "daß das Spiel der Kultur in der Substanz gleich ist, deren bedeutsamste und komplexeste Ausdrucksformen eng an die Spielstrukturen gebunden erscheinen. Sie erscheinen als Strukturen von ernstgenommenen und in Einrichtungen und Gesetzgebungen verwandelten Spielen, als gebietende, zwingende, unersetzliche Strukturen; sie werden mit einem Wort zu Regeln des sozialen Spieles erhoben, zu Normen eines Spiels, das mehr ist als ein Spiel." (55)

Eine derart programmatisch struktural-deskriptive Beschäftigung mit den Spielen mag einigermaßen zwingend zur "Vexierbildtheorie" des Spieles tendieren. Dagegen betrachten wir zunächst den Spielbegriff, was wir seine Aspekte nennen und benutzen dazu die Spiele der Menschen und Tiere. Wer Caillois' Buch gelesen hat, dem verrät die Charakterisierung des Spieles als zum täglichen Leben antagonistisch und simultan stehend einiges mehr: in ihr wiederholt sich - freilich "vexierbildhaft" - jene affektiv besetzte Dichotomie rational - irrational, auch: aktiv - passiv, die Caillois selbst

(54) Caillois, a.a.O., S. 73 f.

(55) a.a.O., S. 74

dreimal bei der Einteilung der Spiele: ilinx - mimicry, alea - agôn, paidia - ludus (Spielcharaktere) und zugeordnet den Gesellschaften vornimmt: der unheimlichen "Gesellschaft des Tohuwabohu" folgt aufklärerisch optimistisch die "Gesellschaft mit Buchführung". (56)

Alle diese Unterscheidungen scheinen schließlich das Spiel selbst auf die Seite des Irrationalen zu stellen, das blaß in den "Strukturen von ernstgenommenen und in Einrichtungen verwandelten Spielen" widerscheint. Rationalität, umschrieben mit "Einrichtungen und Gesetzgebung", steht der Irrationalität starr und unvermittelt gegenüber. Damit wird aber die Vernunft, sofern man sie als das emanzipatorische Agens des Bewußtseins begreift, die in manchen Irrationalismen, die "Einrichtungen" praktisch in Frage stellen, enthalten ist, methodisch in Abrede gestellt. Die Temenos-Struktur des Spiels, sein fiktiver Charakter, ist nämlich ambivalenter Natur, und nicht zu trennen sind die Inhalte von dem, was in dem als "Grundphänomen" neutral neben dem übrigen Seienden zu stehen scheint, vom Modus des Danebenstehens selbst. Was unterm strukturfunktionalen Blick als Reservat für Abgedrängtes, um nicht zu sagen Verdrängtes, erscheint, mit einer Ventulfunktion im Ganzen, kann sich auch als Zeichen der Absage an schlechte Versöhnung, als in der Absonderung ausgesprochener Protest gegen die Ver-

(56) vgl. a.a.O., S. 96 - "Paidia, die Begabung zur Improvisation und Fähigkeit zur Freude" (S. 37) leitet Caillois vom "Namen des Kindes" (ebd.) ab und stellt ihm "ludus" als "Hang zur Meisterung künstlicher Schwierigkeiten" (ebd.) gegenüber. C. unterteilt damit noch einmal die Menschen in "Kinder" und "Erwachsene" innerhalb des Spielbereiches und weist den Kindern implizit das Monopol der Freude zu. Die Benutzung des Wortes "ludus" zur Bezeichnung des gegensätzlichen Spielcharakters ist ein Fehlgriff, da sich "ludus" von "lusio" - Lösung, Auflösung (der starren Identität) herleitet. Aber Kinder entwickeln, wie Piagets

stümmelung deuten lassen. Dieser Protest kann sich freilich nicht selbst zum Sehen bringen, als blinder ist er umso leichter verfügbar. Indem die Theorie das Neinsagen zu sich selbst bringt, verwandelt sie ihn in Praxis; das legitimiert sie allein.

b. Rummelplatz

Die Ausgelassenheit des Rummelplatzes läßt in der Tat etwas "aus", unalltäglic den Alltag. Die Gesellschaft verlängert sich aber in ihre Grenzen, das ist das Wahre an der Vexierbildtheorie der Spiele. Je schneller und "besser" die Maschinen draußen werden, die in entfremdeter Arbeit bedient werden müssen (von ihnen spricht Caillois nicht), desto umfänglicher auch die Maschinen des Rummelplatzes, mit denen sich die Menschen die brutalen Sensationen der zeitweiligen Selbstausschöpfung verschaffen. In einem Aufsatz über Ray Bradbury hat M. Schneider auf die kapitalistische Wirklichkeit hingewiesen, die hinter der Zeitmaschine steckt, die in dem Roman "Das Böse kommt auf leisen Sohlen" als Karussell getarnt ist. "Dieses Zeitkarussell, diese 'phantastische' Regressionsmaschine, die im Handumdrehen Kinder in Greise und Greise in Kinder verwandelt, ist der alpträumhafte Reflex der wirklichen Regression, die die arbeitenden Massen im Akkord-Karussell der kapitalistischen Maschinerie durchmachen." (57)

schönstes Buch über "das moralische Urteil beim Kinde" zeigt, gerade ihr Gefühl für Verantwortlichkeit und Einhaltung von Spielregeln, also "künstlichen Hindernissen" im Spiel.

- (57) M. Schneider, Auf der Suche nach der verlorenen Zeit. Ray Bradburys Zeitmaschinen, S. 57

Wenn man einbezieht, was P. Schneider über die Arbeit der Frauen sagt, die oft Jahrzehnte an den Akkordmaschinen sitzen, nämlich daß sie das Vergessen ihrer selbst als eines in einer Aktivität sich konstituierenden Wesens bewirken (58), dann sind die Maschinen des Rummelplatzes weniger als die Instrumente zur Befriedigung eines ewigen Triebes zu sehen, vielmehr als Vorrichtungen, die die Selbstausschöpfung auslösen sollen, die den Arbeitern an den Akkordmaschinen widerfährt, die aber mit ihr die Möglichkeit löschen, die Heteronomie, der wir alle als Puppen im Produktions-Konsumtionszirkel unterliegen, zu sehen, ebenso die Kleinautomaten der Vergnügungsindustrie, die Flippergeräte und Spielautomaten in Spielhallen und Gastwirtschaften. - Der Rummelplatz ist, wie die Zeitmaschinen Bradburys, "eine romantische Negation der kapitalistischen Maschinerie und des von ihr erzeugten versachlichten Lebens- und Zeit-'Gefühls', das von einer 'mechanischen' anstatt von einer 'atmosphärischen Uhr' kontrolliert wird" (59), und die perturbatorische Außerkraftsetzung der verräumlichten toten Zeit der Beanspruchung macht ebenso den Reiz der Science-Fiction-Phantasien aus, die den Leser rauschhaft das Raum-Zeit-Kontinuum erleben lassen (60),

(58) "Es handelt sich also um eine Art der Arbeit, die gerade nicht die Mitwirkung, sondern den Stillstand bzw. die Verselbständigung der psychischen Tätigkeit verlangt. Man kann sich vorstellen, was für eine Gewalt die alten Verhaltensformen, die anerzogenen Sauberkeitszwänge und Familienrituale dadurch bekommen, daß die Maschine die psychischen Bewegungen der Arbeiter ständig auf ihren Ausgangspunkt zurückwirft. Die Akkordmaschinen sind regelrechts Regressionsinstrumente." P. Schneider, *Die Frauen bei Bosch*, S.100

(59) M. Schneider, a.a.O., S. 56

(60) In Arthur C. Clarkes "2001 - Odyssee im Weltraum" wird diese Phantasie mit Heilserwartungen verknüpft: Nachdem der Held in den Raum-Zeit-Trichter des Riesenquaders auf dem Japetus gestürzt ist - das in Stanley Kubricks gleichnamigem Film inszenierte Kataklysmas in Ton und Farbe gibt zugleich den Blick frei auf die entfesselte spätkapitalistische Malstromgesellschaft - wird er von den höheren Wesen der

wie der Geschwindigkeitsrausch, den viele Automobilisten sich mit ihrem Gefährt verschaffen. "Die Freude an der Geschwindigkeit, in die sich in gewissen Fällen ein sexueller Rausch mischt, ist zweifellos eine Illusion der Entdinglichung: die Geschwindigkeit allein entspricht einer falschen existentiellen Dialektik" (61), bemerkt Josph Gabel. Hier fehlt fast völlig das Moment einer fröhlichen Selbstdarstellung, an der die anderen als Zuschauer auf der Balustrade teilnehmen, wie es den Rummelplatz kennzeichnet. (62) Die Autobahnen sind heute das unfrohe Gegenbild der Konkurrenzgesellschaft, auf denen die Rollenzwänge abreagiert werden. In gewisser Weise ist das Automobil der Fetisch und die eiserne Maske des heutigen Menschen, es muß ihm die Illusion eigener Macht verschaffen, die doch nur allseitige Ohnmacht der konkurrierend Vereinzelten ist.

c. Spiel-von-...-Sein in der clownesken Entgrenzung.

Darstellendes Spiel ist entweder Schein, der sich nicht als Schein, als Darstellung (als ob) weiß, oder der sich als solcher weiß, das "nicht so gemeint" des Johan Huizinga (63). "Jedes Spiel bedeutet etwas" (64), und auch das Moment des Spiel von ... in einem Spiel kann mehr bedeuten als das

gerade wieder einmal kriegführenden Menschheit als Heilsbringer, als Friedensengel in Gestalt eines Energiebündels präsentiert. Der völlige Mangel an Selbsttätigkeit, dem Kapitalismus inhärent, der nur Pseudoaktivität noch zuläßt, wird pseudometaphysisch verklärt, die Auslieferung an Übermächte ist vollkommen.

(61) J. Gabel, Ideologie und Schizophrenie, S. 53

(62) vgl. Caillois, a.a.O., S. 35

(63) Homo ludens, S. 20

(64) a.a.O., S. 9

bloße Erleben zeitweiligen Selbstverlustes oder die oft auch mechanisch und chemisch unterstützte mystische Erweiterung mit ihren Phänomenen des Ich-Verlustes (65). Die Mystik bedeutet sich selbst, sie ist ernst, genau wie der **Trinker** den Rausch geradewegs sucht, in dem alles Elend von ihm abfallen soll. - Das Rausch- und Selbstverlust-Spiel, insofern man es mit Alexander Mette als lustvolle Regression versteht, bewirkt Regression in einer eingeschränkten, un-ernsten, ironischen, um nicht zu sagen selbst "regressiven", nämlich kindlichen Weise. Das Kind ist das inkonsequente Wesen; wie es noch nicht darin eingeübt ist, alles nach dem Satz vom Grund zu taxieren, ist es selbst noch fast programmatisch verkörperte Zufälligkeit. Das Inbild der spielerischen Regression ist der Clown. Wie Caillois weist Mette auf die ilingoiden Momente mancher mutwilligen Tätigkeiten hin, die Verwirrung bedeuten (66), auf Anstößiges und Verpöntes. "Denken wir uns in eine jener verpönten Situationen hinein-versetzt, etwa indem wir uns vorstellen, jemanden zu händ-seln, zu verletzen, über seinen Namen zu lachen, laut Schadenfreude zu äußern oder in Gegenwart anderer eine der zur Physiologie gehörigen aufdringlichen Funktionen, wie lautes

(65) vgl. G. Schüttler, Das mystisch-ekstatische Erlebnis. Da wir hier von den Rauscherlebnissen durch mechanische Einwirkungen, wie sie Caillois (nach Karl Groos u.a.) auch von den Tieren berichtet, ausgingen, zitieren wir hier nur das Beispiel der tanzenden Derwische: "Die tanzenden Derwische in Konya (Türkei) erreichen den Zustand freisteigender Glücksgefühle im 'mystischen' Reigen. Als man während der Mevlana-Feier vom 11. bis 17. Dezember 1960 Bican Bey über die inneren Erlebnisse befragte, erklärte der Ordensmann: 'Wenn wir die Kutten abwerfen, so ist mit einem male die ganze welt mit ihren sorgen und ihrer geschäftigkeit von uns abgefallen. Nach der vierzehnten drehung ungefähr ist es um uns dunkle nacht, Wir fühlen uns wie ein mensch, der in später nacht, wenn alles schläft, ganz mit sich allein ist. Er sieht nichts von der Umwelt, er hört nur ein fernes sausen des windes oder

Niesen, Husten usw. rücksichtslos zu vollziehen. Dies alles, für sich genommen, würde nie zu dem Lusterfolg führen können, den der Clown mit seiner Darstellung zu erzielen weiß. Was ihm die große Resonanz beim Publikum sichert, ist, daß er in Verbindung mit der Verwirklichung solcher moralischen Unmöglichkeiten zugleich unsere Sicherheit betreffs der Gültigkeit des Satzes vom Grunde momentan erschüttert, indem er ihn durch die offen an den Tag gelegte Gleichgültigkeit gegen das Kausalitätsgefüge mit souveräner Unbefangtheit für einen Augenblick aufzuheben scheint." (67) Unmittelbare Regression kann der Erwachsene nur neurotisch leisten, und auch gewohnheitsmäßiger, unreflektierter Drogengebrauch zählt zu den neurotischen Verhaltensweisen. In einer nicht-monologischen, nämlich öffentlichen und mehr auf die Gesellschaft als auf den einzelnen abzielenden Weise leistet dies die Darstellung des Komikers, von dem Mette sagt, daß er "kat'exochen durch den in ihr liegenden Gegensatz von virtuosem Können und Kindlichkeit den Stempel des Grotesken und Absurden trägt. Dieses notwendige Kennzeichen des Clowns ruft ein unsicheres Gefühl im Bereich unserer geistigen Grundfeste in uns hervor. Der Clown vermischt das durch

den ton einer fernen rohrflöte. Wir spüren auch nicht mehr, daß wir tanzen. Dieses völlige losgelöstsein von aller erdschwere ist mit einem unaussprechlichen glücksgefühl verbunden!", S. 43

(66) vgl. Caillois, a.a.O., S. 33 f.

(67) A. Mette, a.a.O., S. 5; entsprechend berichtet Mette von den Darstellungen berühmter Komiker: "Die Zerstörungslust richtet sich gegen die Dinge, die Einrichtungsgegenstände, die Staffage. Valentin beschreibt eine Episode als besonderen Höhepunkt, bei der die Beendigung des Gastspiels erlaubte, die ganze Bühneneinrichtung zu zerschlagen und zu zerstückeln. Ringelnatz richtete beim Vortrag der Verse manchen unartigen Angriff auf das Klavier und die Dekoration. Solches Ausmünden der Aggressionslust auf das tote Inventar lebt das Publikum mit besonderem Jubel mit. Sie sind jedoch bereits dem tieferen Vorgang der Vernichtung des Kausalitätsgefüges und der Umwandlung ins Chaotische verwandt." - S. 11

unsere Begriffsarbeit Festgelegte und Geschiedene ... Der innere Widerspruch, der zu seiner Rolle gehört, diese vom Verstande für unmöglich gehaltene Verquickung, die in Kleidung, Maske und Handwerkszeug reichen symbolischen Ausdruck erhält, macht - das ist das Packende im Erscheinungsbild dieser Kunst - für den Erwachsenen das Aussetzen der ewiggültigen Regel vorübergehend glaubhaft." (68)

Der "Reiz" des clownesken Spiels liegt also in der Vermischung von Regression und Disziplin, deren Ergebnis ja die Virtuosität ist, durch die die Welt der Ordnung und Beanspruchung und unser Verhaftetsein an diese Welt gründlicher verneint wird als durch unmittelbare regredierende Selbst Einschränkung, die an die Ordnung umso gründlicher ausliefert. "Wir kennen das 'Warum?' des Kindes, die unendlich oft wiederholte Frage, mit der das menschliche Geschöpf sich, auf die Anwendbarkeit des Satzes vom Grunde vertrauend, allgemach seine Begriffswelt errichtet. Die Clownkomik führt in uns eine Verfassung herbei, in welcher wir in Gefahr geraten, an der Gültigkeit des erprobten Bestandes zu zweifeln. Grocks 'Nicht möglich!' gibt vielleicht wie keine andere Prägung den Zustand zu erkennen, in den das Seelische im Rahmen dieses Erlebnisses gelangt. Die nieversagende Wirkung dieses Wortes im Munde des berühmten Clowns beruht auf der unbegreiflich raschen Hineinversetzung des erwachsenen Zuschauers in die Seelenlage von einst, in der die Sicherheit über das Mögliche oder Unmögliche eines Zusammenhanges aus dem Schoße der Unerfahrenheit noch gar nicht wirklich entschieden werden konnte." (69)

Vom Zweifeln zum Verzweifeln an der Ordnung, in der der Satz vom Grund gilt, ist aber nur ein Schritt, damit erweist

(68) a.a.O., S. 5

(69) a.a.O., S. 6

sich die Clownerie als eine emotional-spielerische Vorwegnahme jenes Zustandes, in dem die Ordnung verflüssigt, eingeschmolzen und aufgehoben, d.h. zu einem Element eines umfassenden Systems relativiert wird. Der Clown bringt das Publikum "an den Rand des Grausens und festigt die herkömmliche Vorstellungswelt unerwartet wieder durch eine Erklärung, die die auf den Kopf gestellten Dinge wieder zurechtrückt." (70) Das "unerwartet" zurechtgerückte Herkömmliche ist damit aber der Möglichkeit überführt, ebenso unerwartet (für viele Beteiligte und vor allem die an ihm Profitierenden) zu verschwinden, und der Schwindel, der durch diese "verrückende" Vorführung erzeugt wird, ist eng verwandt dem Schwindel, den der brave Bürger beim Denken eines kühnen Gedankens empfindet. (71) Der schwindelerregendste Gedanke ist aber für den Bürger der der politischen Revolution, der Gedanke der Umwandlung des Bourgeois in den Citoyen. In ihm mögen jene befangen gewesen sein, die nach dem Ausrufen der Juli-Revolution auf die Turmuhren schossen, ein Sturz - nach oben. Die Negation der linearen mechanischen Zeit ist gleichbedeutend mit jenem rauschhaften Zustand, in dem der Satz vom Grund ungültig zu sein scheint, ein Zustand, in den auch gewisse Trugwahrnehmungen "wie die bergan fließenden Wassers" versetzen können. Mette

(70) a.a.O., S. 9

(71) M. Bachtin, dem wir in diesem Zusammenhang noch das Wort geben werden, bemerkt: "Das Moment des Lachens, das karnevalistische Weltempfinden ... zerstören die beschränkte Ernsthaftigkeit sowie jeglichen Anspruch auf eine zeitlose Bedeutung und Unabänderlichkeit der Vorstellungen von der Notwendigkeit. Sie befreien das menschliche Bewußtsein, den Gedanken und die Einbildungskraft des Menschen für neue Möglichkeiten. Deshalb geht großen Umwälzungen, selbst noch in der Wissenschaft, eine gewisse Karnevalisierung des Bewußtseins voraus." - Literatur und Karneval. Zur Romantheorie und Lachkultur. S. 28

bemerkt: "Beobachtungen solcher Art überraschen uns nicht allein; sie rufen zugleich das bekannte Gruseln hervor, das meist mit einer ausgesprochen leiblichen Begleiterscheinung, die Gänsehaut, einhergeht." (72)

Die Verwirrung, in die wir angesichts der Mischung von Virtuosität und Infantilität geraten, resultiert wohl letztlich aus der Aufhebung der Grenze zwischen dem Geordneten und

-
- (72) Mette, ebenda. - Bezeichnenderweise erwähnt W.H. Auden in der Villanelle "But I can't" diese Erscheinung des aufwärts fließenden Wassers neben anderen Merkwürdigkeiten, die die stumme Zeit zum Reden bringen sollen.

A. Mette weist auf das ähnliche Verfahren der Vermischung des Gegensatzes von Virtuosität und Kindlichkeit in der Literatur bei Morgenstern und Ringelnatz hin. "Wir stehen - ganz ähnlich wie bei Valentins komischen Couplets - einem Spiel der Vorstellungen gegenüber, bei dem Auseinanderfallendes und Kaumvereinbares in ungemein präzisen Sprachformen zusammengefügt erscheint. Die erworbenen Begriffe und Maßstäbe sind durch Vermengung und Angleichung des Widersprechenden aus den Angeln gehoben, als habe der Verstand plötzlich abgedankt.

Andererseits empfinden wir seine Gegenwart deutlich genug in der Sicherheit der sprachlichen Gewichtsverteilung. Hierdurch bemächtigt sich des Lesers der innere Taumel, in den der Zuschauer angesichts des akrobatischen Steps mit seinen Entkörperungen und Verdrehungen gerät. Wie dort die Rhythmen, scheinen hier die Sprachimpulse in einer bemerkenswert triebhaften Weise die gestaltete Ordnung des Ichs zu überwältigen und anders, als es sonst im Seelischen des Erwachsenen die kaum abänderliche Regel ist, in Erscheinung zu treten. Es ist als tanze und spiele ein unbeeinflussbarer innerer Zustand, der sich - wozu das artistische Können die Voraussetzung bildet - scheinbar unherbeigerufen und gewaltsam manifestiert. Dieses Versinken in den Strudel einer Wort-, Bewegungs- oder Vorstellungsfolge pflegt Hand in Hand zu gehen mit einer Wendung ins Primitive und Verpönte."

a.a.O., S. 7

dem Außerordentlichen. Letzteres kann ja überhaupt nicht in Form eines eigenen Reiches neben dem anderen, nach Grund und Folge geordneten bestehend gedacht werden, denn schon die Grenze, die ordnend beides trennen sollte, ist mit der Vorstellung des Chaos unvereinbar. Das Außerordentliche kann uns überhaupt nur in der Form einer Vermischung und Grenzüberschreitung zugänglich gemacht werden, wie es Clown, Komiker und Narr unternehmen. Schöne Beobachtungen dazu liefert W. Willeford, wenn er zeigt, wie in den spielerischen Selbstmanifestationen des Narren sich die festen Werte völlig auflösen. (73) In der Beschreibung des Chaplin-Films

(73) W. Willeford, Der Narr an der Grenze.

"Die Kultur zieht verschiedene Grenzen zwischen den Klassen ... der Menschen. So sind zum Beispiel Familiengruppen oder berufliche oder zeremonielle Gruppen klar voneinander abgegrenzt. Die Kulturgemeinschaft, die von allen diesen Menschen gebildet wird, entspricht oft ... einem geographischen Gebiet, das seinerseits von einer Grenze umgeben ist, die es von einem Niemandsland (etwa vom Meer, von der Wüste oder vom Urwald) oder von einem Gebiet einer Gemeinschaft anderer Menschen trennt, die nicht zur Gruppe gehören und daher irgendwie nicht als volle Menschen betrachtet werden, sondern als Feinde oder Dämonen. Diese Grenze entspricht oft derjenigen zwischen Ordnung und Chaos. Nun haben die Narren im allgemeinen äußerst lebendige Beziehungen zu diesen kulturellen und sozialen Grenzen - man fühlt, daß sie sie überschreiten, doch man erlaubt es ihnen. Da der Mensch außerdem in einem sehr engen Verhältnis zu Grenzen anderer Art steht ..., sind im Spiel des Narren die Grenzen zwischen den Klassen und Kulturgemeinschaften oft eng verwoben mit einem reichen Flechtwerk symbolischer Bezüge." S. 542 - Ähnlich bemerkt Kerenyi zur Mythologie der Erzschemel in einer archaischen Gesellschaft: "Sie ergänzen das Geordnete um das Ungeordnete, innerhalb der festgesetzten Grenzen des Erlaubten ermöglichen sie das Erleben des Unerlaubten."

C.G. Jung u.a. Der göttliche Schelm, S. 172 f.

K. Dörner bemerkt in seiner Sozialgeschichte der Psychiatrie: "Die Erwähnung der Unterbringungsart 'über den Stadttores' zeigt, daß in Deutschland offenbar gelegentlich noch die mittelalterliche Tradition bestand, die Irren, die

"Hundeleben", der eine Grenzverletzung in der Form eines Diebstahls durch ein Loch im Bauzaun und dessen Folgen zum Inhalt hat, bemerkt Willeford: "Die Grenze ist zu Leben erwacht. Im Augenblick, da Charlot seinen Zufluchtsort auf dem Bauplatz verläßt, um in die Stadt einzudringen, regt sich der zweideutige Geist der Grenze in ihm. Unter dem Einfluß dieses Geistes verstrickt er sich immer stärker in der sozial geordneten Welt. Der Konflikt zwischen ihm und den Polizisten dehnt sich aus, und immer zahlreichere Zuschauer geraten in seinen Sog ... Er (der Narr) i s t zwar ein lebendiges Beispiel der Grenze, doch gleichzeitig weigert er sich, die rationale Konstruktion, welche die Polizistenmentalität von dieser Grenze macht, anzuerkennen. Zur größten Bestürzung der Vertreter des Gesetzes durchbricht er die Grenzen dieser Konstruktion nach Lust und Laune." (74) Die Zuschauer werden partiell in den Sog hineingerissen und zum Spiel dieses Chaos, von dessen Dynamik der Narr getrieben wird, also Spiel von ...; aber dieses Spiel-von-...-Werden ist für uns, "die wir von unseren Kinositzen aus einen komplexeren Standpunkt einnehmen" (75), gebrochen; wir werden dahin geführt, das Chaos zu begrenzen, indem wir uns ihm ausliefern, und zugleich distanziert bleiben, und lösen diesen Widerspruch durch das Lachen. Im Lachen sind wir augenblicksweise selbst dieser Widerspruch, von dem wir uns befreien, wir werden "geschüttelt vor Lachen".

man religiös-ontologisch als Grenzgänger konzipierte, innerhalb der Stadtmauern, auf der Grenze zwischen Stadt und Nicht-Stadt zu lokalisieren." - Bürger und Irre, S. 261

(74) a.a.O., S. 545 f.

(75) ebenda

d. Spiel-von-...-Sein in der darstellenden Entgrenzung:
Karneval und Verwandtes.

Im Lachen wird unsere Selbständigkeit vernichtet, um in den Zuckungen des Leibes wiedergeboren zu werden. Für einen Augenblick liegt das Gewohnte uns zu Füßen in Scherben, und da wir selbst das Gewohnte sind, müssen wir uns selbst zerreißen und die Grenzen zwischen uns und dem Anderen niederlegen, um weiterbestehen zu können; wir stellen uns nicht tot sondern lebendig, dies ist das Lachen. Die Aufhebung der Grenzen, und von ihr muß gesprochen werden, wenn vom Spiel-von-...-Sein gesprochen wird, geschieht im Tod über uns hinweg, im Leben durch uns hindurch als die freie Öffnung zur Welt, zu den anderen Menschen, die uns als einheitliche Spontaneität befreit. Insoweit diese Geist ist, weiß sie um die Grenzen, ihr Verlöschen, in dem sie verwandelt weiterlebt; wie sie die Unbegrenztheit lebt, insofern sie lebt. - Das Lachen und die mit ihm zusammenhängenden Veranstaltungen in unserer Gesellschaft können als Erinnerungen daran verstanden werden. Die Lachkultur ist inselhaft und kritisch-parodierend auf die ernste Alltagswelt bezogen. Die Aufhebung der Grenzen ist das Thema der Lachkultur, und diese Aufhebung bezieht sich auf sich selbst, d.h. das fröhliche Chaos ist nie ein endgültiges, es hat seinen Zweck nicht unmittelbar in sich selbst, sondern nur, indem es etwas ausdrückt. (76) Dieses Lachen großen Stils ist ein Spiel, das

(76) So bemerkt auch Harvey Cox, der in seinem Buch "Das Fest der Narren" das Fest als eine Verlebendigung der Vergangenheit gegen ihr Abgeschnittenwerden im Säkularisierungsprozeß darstellt: "Festlichkeit ist nie nur Selbstzweck. Sie bringt unsere Freude ü b e r etwas zum Ausdruck. Sie feiert etwas, das in der menschlichen Geschichte, in der Vergangenheit oder in der Zukunft einen Platz hat." S. 65

sich selbst spielt. Bachtin führt in seiner Beschreibung des Karnevals zahlreiche Entgrenzungen und Vermischungen an.

"Der Karneval vereinigt, vermenget und vermählt das Geheiligte mit dem Profanen, das Hohe mit dem Niedrigen, das Große mit dem Winzigen, das Weise mit dem Törichtigen" (77), und er hat dies mit dem Grotesken und dessen "künstlerischer Logik" gemeinsam, ihrer Fixiertheit auf das "Hervorstehende, seine Schößlinge und Knospungen, sowie seine Öffnungen, das heißt: nur das, was über die Grenzen des Leibes hinausgeht oder aber in die Tiefen des Leibes hineinführt." (78)

Bachtin unterscheidet jene Körperteile, die zum instrumentellen Handeln, wozu auch das Rollenspiel als "Selbstdarstellungsmanagement" (E. Goffman) zu rechnen ist, eingesetzt werden, von den "grotesken" Körperteilen: "Nach dem Bauch und den Geschlechtsorganen kommt, in der Reihenfolge der wichtigsten 'grotesken' Körperteile der Mund, in den die zu verschlingende Welt eingeführt wird, und danach das After.

Alle diese hervorstehenden oder offenstehenden Körperteile werden dadurch bestimmt, daß in ihnen die Grenzen zwischen Leib und Leib und Leib und Welt im Zuge eines Austausches und einer gegenseitigen Orientierung überwunden werden." (79)

Die "positive Übertreibung, Hyperbolisierung" dieser Körperteile hat ihre nervenanatomische Entsprechung darin, daß in ihnen die Zahl der rezeptiven Nervenendigungen relativ zu den anderen Körperteilen stark erhöht ist, so daß der "Leib der rezeptiven Endigungen" genau der des Grotesken ist.

Sowohl beim Grotesken wie beim Karnevalistischen in der Charakteristik Bachtins fällt auf, daß die Entgrenzung mit

(77) M. Bachtin, Literatur und Karneval, S. 49

(78) a.a.O., S. 17

(79) ebenda

ihren rauschhaften Momenten und denen der Ichdiffusion nicht blind, als bloßer Ausbruch geschieht, sondern darstellend eigentlich nur das große Thema der Kontinuität des Lebens, der periodischen Erneuerung in Zeugung, Geburt, Tod und Wiedergeburt der Lebensvielfalt, in der das Individuum ebenso geborgen wie ausgelöscht ist, durchspielt. "Die wesentlichen Ereignisse im Leben des grotesken Leibes, sozusagen die Akte des Körper-Dramas, Essen, Trinken, Ausscheidungen (Kot, Urin, Schweiß, Nasenschleim, Mundschleim), Begattung, Schwangerschaft, Niederkunft, Körperwuchs, Altern, Krankheiten, Tod, Zerfetzung, Zerteilung, Verschlingung durch einen anderen Leib, alles das vollzieht sich an den Grenzen von Leib und Welt, an der Grenze des alten und des neuen Leibes. In allen diesen Vorgängen des Körperdramas sind Lebensanfang und Lebensende untrennbar ineinander verflochten." (80)

Bachtin zeigt in seiner Darstellung des Grotesken, "daß die groteske Gestalt im Grunde einen zweiteiligen Leib aufbaut. In der endlosen Kette des leiblichen Lebens werden jene Teile fixiert, wo ein Glied ins andere übergreift, wo das Leben eines neuen Leibes aus dem Tod eines alten Leibes entsteht." (81) Entsprechend im Karneval: "Wie das antike Satyrspiel war die Lachkultur des Mittelalters weitgehend ein Drama des leiblichen Lebens: der Begattung, der Geburt, des Wachstums, des Essens und Trinkens, der körperlichen Ausscheidungen. Dieses Drama betraf aber nicht den individuellen Leib und nicht den privaten Alltag, sondern den großen Leib der Gattung und des Volkes, für den Geburt und Tod nicht den absoluten Anfang und das absolute Ende bedeuten, sondern bloß Momente seines nie aussetzenden Wachstums und seiner Erneuerung. Der große Leib des mittelalterlichen Satyrspiels

(80) ebenda

(81) a.a.O., S. 18

verwächst mit der Welt, ist von kosmischen Elementen durchdrungen, verschmilzt mit der verschlingenden und gebärenden Erde." (82) "Wir sagten, das mittelalterliche Lachen hätte die Furcht vor dem besiegt, was furchtbarer war als die Erde. Die Erde aber ist die Mutter, die verschlingt, um neu zu gebären. Auf der Erde kann es nichts Schreckliches geben: genauso wenig wie auf dem Leib der Mutter mit den nährenden Brüsten, dem gebärenden Organ, dem warmen Blut. Das irdische Schreckliche ist das kindererzeugende Organ, das Leibesgrab. Es blüht auf in Wonne und neuer Geburt." (83) Im Karneval entsteht eine Öffentlichkeit, die, anders als die kritische Öffentlichkeit, in der das aufgeklärte Bürgertum als politische Kraft seiner selbst bewußt wurde (84), in der Unmittelbarkeit der Berührung "mit fremden Leibern jeden Alters und jeder sozialen Stellung" ihr Wesen hat. "Der Mensch empfindet die Unaufhörlichkeit des Lebens auf dem öffentlichen Festplatz ... er fühlt sich als Glied des ewig wachsenden und sich erneuernden Volkes. Deshalb schließt das festtägliche Lachen des Volkes nicht nur das Moment des Sieges über die Furcht vor dem Schrecken des Jenseits, vor dem Geheiligten, vor dem Tod in sich ein, sondern auch das Moment des Sieges über jede Gewalt, über die irdischen Herrscher, über die Mächtigen der Erde, über alles was knechtet und begrenzt." (85) Das festtägliche Lachen feiert also die Kontinuität, die das Leben sich durch allen Wechsel und alle Zerreißen hindurch, insofern sie ihm selbst zugehören, erhält, und relativiert auch Macht, Gewalt, Lüge der Herrschenden, indem es

(82) a.a.O., S. 33

(83) a.a.O., S. 36

(84) vgl. J. Habermas, Strukturwandel der Öffentlichkeit

(85) Bachtin, a.a.O., S. 37. - "Träger dieser Wahrheit war neben anderen auch der Narr." (ebenda) Bachtin weist die Auffassung A. Wesselowskij, wonach dem Narren das gefahrlose Aussprechen revolutionärer Wahrheiten oblag,

die Wahrheit darüber aufdeckt. (86)

Es ist die Wahrheit des großen Lebenszusammenhanges, auf den gerade das aus vielen Flickern zusammengesetzte Narrenkleid hinweist. In diesem Lebenszusammenhang, der an die großen kosmischen Rhythmen der Erde, der Sonne und des Mondes geknüpft ist, und der aus der Verbindung des Materiell-Leiblichen "mit seiner Unerschöpflichkeit und ewigen Erneuerung" (87) mit diesen Rhythmen besteht, kommt es auf Individualität im Sinne von scharf abgegrenzter "Ichheit" weniger an als auf Selbstheit (88), die im bachantischen Taumel sich eher erneuert, wo jene nur zerstört wird, - weniger auf Macht und Herrschaft, als auf Zusammenhang und entschränkter Kommunikation, weniger auf Ausbeutung, als auf "Brüderlichkeit der Zechkumpanen wie auch der ganzen Menschheit, Triumph des Überflusses, Sieg der Vernunft". (89)

Sehr genau wird dies in dem von Eratostenes in elegischem Versmaß erzählten "Mythos von der Einkehr des Weinkulturbringers, des Gottes Dionysos bei dem frommen und gastfreundlichen Ikarios" (90) verdeutlicht. "Der Gott beschenkte

zurück. "Das Lachen ist primär keine äußere, sondern wesentlich eine innere Form ... Das Lachen befreit nicht nur von der äußeren Zensur, von der in Jahrtausenden dem Menschen anerzogenen Furcht vor dem Geheiligten, dem autoritären Verbot, dem Vergangenen, vor der Macht." S. 38 f.

(86) a.a.O., S. 27

(87) ebenda

(88) C.G. Jung unterscheidet vom Ich als Zentrum einer bewußten Persönlichkeit das Selbst als "den Gesamtumfang aller psychischen Phänomene im Menschen" (Werke Bd. 6, S. 512), wozu aber auch das Unbewußte gehört. Selbst ist danach das Amplifikationspostulat der bewußten Aktivität. Daß es dabei nicht mit dem Innwerden von konfliktenthobenen Archetypen sein Bewenden haben, daß deren Wahrheit nicht unabhängig von der gesellschaftlich ermöglichten Selbstentfaltung des Menschen hervortreten kann, wurde unter der jungianischen Fixierung auf genetisch Einprogrammiertes unterschlagen.

(89) Bachtin, a.a.O., S. 34

(90) K. Kerényi, Auf den Spuren des Mythos, S. 275

seinen Gastgeber mit Wein und einem Rebenschößling. Er belehrte ihn, wie er damit zu verfahren habe, und beauftragte ihn, sein Geschenk zu verbreiten. Ikarios gab vom Wein den Hirten, die damals das Land bewohnten. Sie tranken zuviel, wurden vom Rausch überwältigt, glaubten sich vergiftet und erschlugen den Geber." (91) Die Hirten sind ganz auf ihre Ichheit festgelegt, denken völlig das Dasein im Modus des sozialen Kampfes, und vermuten einen gemeinen Verrat, wo es in Wirklichkeit um die rauschhafte Erweiterung des Bewußtseins als Voraussetzung des Selbsterlebnisses geht. Von dieser für reichere Formen menschlichen Daseins aufschliessenden Bewußtseinserweiterung wissen die Hirten nichts. Solche "historischen Menschentiere" (H. Marcuse) benutzen, wenn sie die Droge erst kennen, sie falsch, nämlich gewohnheitsmäßig und zur Betäubung. Sie sind nicht bereit, sich an den großen Gesamtzusammenhang des Lebens zu verlieren, weil sie unfähig sind, diesen Selbstverlust, der als sowohl Tod und Leben umfassend eigentlich Leben ist, als göttliches Sein - *mainémenos theós* - von der geordneten, im weiteren Sinne bereits bürgerlichen Arbeitswelt, die ohne Selbst ist, die nur den Schein des Lebens noch gestattet, zu unterscheiden. "Der Gott schickt auch den Wahnsinn, das dunkle Gegenbild des Dionysischen, nicht seinen Lieblingen, die sich dem Wunder hingeben, sondern seinen Feinden, die sich gegen ihn wehren. Seiner Natur nach kann der Rausch in Wahnsinn umschlagen, denn gemeinsame Wurzeln haben das Sein und der Schein. Wo aber Dionysos erscheint, da erscheint auch die Grenze." (92) Das Befangensein in der Welt der Beanspruchungen und Leistungen, in der der Mensch nur ein Ich-Ding ist, das entweder Macht besitzt, oder ein ohnmächtiges Spielzeug ist, nicht sich erweiterndes Selbst, prädestiniert zu diesem

(91) ebenda

(92) a.a.O., S. 281

Wahnsinn: das unelastische, verfestigte Ich zerbricht an gewissen Erfahrungen, es spaltet sich auf. (93) Freilich deuten

-
- (93) Bachtin widmet einen seiner Aufsätze der Darstellung des Grotesken bei Wolfgang Kayser (S. 24 - 31). Aus Bachtins kritischen Bemerkungen geht hervor, daß Kayser den Begriff des Grotesken modernistisch und romantisch verengt und dieser deshalb auf die "groteske Archaik, die antike Groteske (zum Beispiel das Satyrspiel oder die altattische Komödie), auf die mit der volkstümlichen Lachkultur verquickte Groteske des Mittelalters und der Renaissance" nicht anwendbar ist, weil er zwischen "Entfremdung" im industriellen Kapitalismus und der rauschhaft-dionysischen Ichdiffusion nicht unterscheidet, sowenig wie der Existenzialismus überhaupt, der in den 50er Jahren die deutsche Germanistik nachhaltig beeinflusste. Für Kayser ist das Groteske "die entfremdete Welt". "In Wirklichkeit", schreibt Bachtin, "eröffnet die Groteske ... die Möglichkeit einer ganz anderen Welt. Sie führt über die Grenzen der scheinbaren Einzigartigkeit, Unabdingbarkeit und Unerschütterlichkeit der bestehenden Welt hinaus. Die von der volkstümlichen Lachkultur geborene Groteske stellt immer ... die Rückkehr des Goldenen Zeitalters dar, es spielt die lebendige Möglichkeit dieser Wiederkehr vor." Dieses "utopische Moment" wird "vom ganzen Menschen gespielt und erlebt: mit Gedanke, Gefühl und Leib. Die leibliche Kommunikation mit der möglichen anderen Welt, die leibliche Plausibilität dieser Welt ist für das Groteske von entscheidender Bedeutung. In Kaysers Konzeption ist dagegen kein Platz für das Materiell-Leibliche mit seiner Unerschöpflichkeit und ewigen Erneuerung. Bei Kayser gibt es weder Zeit noch Wechsel noch Krisen. Es fehlt also alles das, was mit Sonne, Erde, Mensch und Gesellschaft geschieht, wovon und worin die wahre Groteske lebt." (S. 26 f.) Kayser, der das Groteske mit der Brille des den industriellen Kapitalismus quasiontologisch mystifizierenden Existenzialismus sieht, ähnelt ein wenig den Hirten des Ikarios: nach ihm wird in der Groteske fremd und feindlich, was nahe und vertraut war (vgl. S. 26). Das Erlebnis der Absurdität war das vorletzte Stadium der bürgerlichen Innerlichkeit, die heute in das der zum Kunstwerk geronnenen "Kritischen Theorie" getreten ist. Stoßender Zufall muß sich heute die Reste von Autonomie zurichten, das erscheint dann als "grotesk". Wir lassen hier noch einmal Bachtin einen Satz Kaysers: "Das Groteske ist die Gestaltung des Es" (nach a.a.O., S. 27) kommentieren: "Kayser versteht

wir hier den Mythos im Rahmen unseres Selbstverständnisses, das aber durch ihn selbst vermittelt ist und ihm erst recht verfiel, wollte es sich von ihm abschneiden; der Mythos ist ebensosehr Deutung wie Darstellung. (Zu bedenken ist, daß dieser Ikarios-Mythos, wie ihn Eratosthenes erzählt, auch anders gelesen werden kann: als die chiffrierte Geschichte eines "Klassenkampfes" zwischen feudalen Grundbesitzern und armen Pächtern, die ihrer Unterdrückung mit der "Wahnsinnstat" ein Ende machen wollten.)

Auf die hinter den Erzählungen von umherschweifenden Bachantinnen im Gefolge des Dionysos stehenden Magie-Traditionen hat G. Thomson hingewiesen. (94) - E.R. Dodds

das 'Es' weniger im Freudschen als im existenzialistischen Sinne. Sein 'Es' ist eine fremde, unmenschliche Macht, die über die Welt, die Menschen, ihr Leben und ihre Handlungen regiert. Manche Grundmotive des Grotesken führt Kayser auf die Empfindung dieser fremden Macht zurück, beispielsweise das Motiv des Wahnsinns. Im Wahnsinnigen spüren wir, laut Kayser, immer etwas Fremdes: als wäre ihm ein unmenschlicher Geist in die Seele gedrungen. Das Groteske hat jedoch das Motiv des Wahnsinns ganz anders verwendet: um sich von der falschen 'Wahrheit dieser Welt' zu befreien, um die Welt mit Augen anzublicken, die frei von solcher Wahrheit sind." - S. 28

Ebenso "anders" verwendet etwa Ronald Laing den "Wahnsinn" selbst, der als eine Reise ins Innere weg von der Welt der "Pseudo-Ereignisse" verstanden wird, und gebraucht in diesem Zusammenhang auch die Metapher des Karnevals. "Der Prozeß des Eindringens aus dieser Welt in die andere Welt und des Rückkehrens aus der anderen Welt ist so natürlich wie Sterben und Geborenwerden." - R.D. Laing, Phänomenologie der Erfahrung, S. 113 f.

- (94) G. Thomson, Frühgeschichte Griechenlands und der Ägäis, S. 159 ff. - Bedenkt man, daß die Menses der Frau eine Entgrenzung darstellen - Blut sprengt die Grenzen und tritt aus - sie aber im Rhythmus des Mondes erfolgen, so ist der mänadische Tanz und das Umherschweifen keine schlechte Übersetzung in eine symbolische, leib-seelische Aktion.

charakterisiert Dionysos als purgatorische soziale Notwendigkeit für "those infectious irrational impulses", als den Gott des Gegenwartsglückes, der Selbstheit jenseits der Differenzierungen und also auch als den Gott des Volkes - "his joys were accessible to all, including even slaves" (95). In Dodds Verständnis ist Dionysos ein auf die konkrete Situation der aus der "Einheit des substanziellen Lebens" (Hegel) heraustretenden Individualität bezogenes Phänomen: "... he is Lusias, 'the Liberator' - the god who ... enables you for a short time to stop being yourself, and thereby sets you free. That was, I think, the main secret of his appeal to the Archaic Age: ... because the individual, as the modern world knows him, began in that age to emerge for the first time from the old solidarity of the family, and found the unfamiliar burden of individual responsibility hard to bear. Dionysos could lift from him. For Dionysos was the Master of Magical Illusions, who could make a vine grow out of a ship's plank ..." (96)

Das Dionysische ist ambivalent: Störung und Gefährdung der profanen Alltäglichkeit einer Gesellschaft, deren Wirtschaftsform nicht mehr die der Subsistenzwirtschaft im Kontinuum der Blutsverwandtschaft, sondern die vereinzelter Produzenten mit "Warenverkehr in reflektierten Verstande" (97) ist, und regressiv Magie, fluchthafte Erinnerung an den glücklichen Zustand des Einsseins und Aufgehens im Allzusammenhang. Störung ist es vor allem für diejenigen, die vom jetzigen Zustand als die Mächtigen und beati possidentes profitieren, Flucht für die Versklavten und Ausgebeuteten. (98) Die Geschichte des Dionysischen ist darum die Geschichte seiner Unterdrückung. Auch das Christentum war anfänglich eine

(95) E.R. Dodds, *The Greeks and the Irrational*, S. 76

(96) ebenda, f.

(97) Sohn-Rethel, a.a.O., S. 108 f.

(98) Besonders deutlich zeigt dies sich in Zeiten der Änderung der Produktionsweisen. Vgl. George Thomson, *Aechylos and Athens*.

dionysische Sklavenreligion, ein "Fest der Narren" (99), bis es als Staatsreligion verraten, deformiert und um seinen Sinn gebracht wurde.

"Der Narr kümmert sich nicht so sehr um das Sinnvolle im Leben, dem eine feste Identität zugrunde liegen muß, sondern eher um die Kontinuität des Lebens, das nur teilweise sinnvoll ist. Er wird leben, solange es Leben gibt." (100) "Teilweise sinnvoll" heißt nicht etwa, daß der Narr sich resignativ abfindet mit dem ungerechtfertigten Übel, sondern daß das Leben als Leben nicht in purer Identität verläuft. Demeter, die Göttin, die alles blühen und reifen macht, muß dem Hades sein Teil zuschicken, um ihre Frühlingstochter Persephone wiederzusehen. Die Vielfarbigkeit des Narren, die Flickenhaftigkeit seines Gewandes symbolisiert das Zerrissenwerden, das auch dem jungen Dionysos Zagreus widerfährt und aus dem neue Frucht erwächst. "Die dionysische Gottheit hat das Raubtier unter seinen Trabanten, weil die Zerstückelung der Individualität ihr immanentes Schicksal ist. Der orgiastische Rausch ist Urbild ewigen Werdens und Vergehens." (101) Der Phallus, der Rausch, der Samen dienen nur zur Befruchtung der Erde, des mütterlichen Erdschoßes: das närrische, groteske, karnevalistische Treiben hat durchaus mutterrechtlichen Charakter, wie ihn Johann Jakob Bachofen beschrieb. Genauer ist in dieses Treiben der mutterrechtliche Charakter eingegangen, ohne sich mehr ausdrücklich in dessen Wirklichkeit, der Gynaikokratie zu befestigen. Das Mutterrechtliche ist nur noch Teil des schöpferischen Chaos, des Dionysischen, mit dem

(99) So der Titel eines Buches von Harvey Cox, in dem unter provozierender Einbeziehung des Christentums das Verhältnis von Spiel, Ritual und Geschichte theologisch-theologiekritisch in Rede gestellt wird.

(100) W. Willeford, a.a.O., S. 551

(101) Mette, a.a.O., S. 25

"die Urwelt" hervorgetreten ist, die "Tiefen des Seins" sich geöffnet haben, die "das harmlose Bild der wohlgeordneten Gewohnheitswelt" (102) zersprengen.

"Die mit Jubelschreien begrüßte Erscheinungsform dieser Wahrheit ist der rasende, alles überflutende Lebensstrom, der aus den mütterlichen Tiefen empordringt. Im Mythos und im Erlebnis der erschütterten Gemüter sprudeln, wenn Dionysos da ist, nährende, berauschende Quellen aus dem Erdboden. Felsen tun sich auf und lassen Wasserbäche fließen. Alles Verschollene öffnet sich. Fremdes und Feindliches verträgt sich in wunderbarer Eintracht. Uralte Regeln haben plötzlich ihr Recht verloren, und selbst die Maße von Raum und Zeit gelten nicht mehr." (103) Die Entgrenzung ist das Medium des Lebens, das wachsend seinen Zusammenhang erweitert und erhält. In den Bachtinschen Sätzen: "Die Welt gebiert sterbend" (104), "der Tod bezieht sich hier stets auf die Geburt, das Grab auf den gebärenden Leib der Erde, Geburt und Tod, Tod und Geburt sind die konstitutiven Momente des Lebens" (105), erkennen wir den "mütterlichen Dualismus" (106), die nahe Verbindung von Tod und Geburt im Erleben der Frau, die diese "Trost in den Erscheinungen des Naturlebens" (107) suchen läßt, wieder. Mütterlich-tellurisch ist es, der Kontinuität des Lebens vor der festen Egoität den Vorzug zu geben, wie es in jenen von Bachofen emphatisch zitierten Versen der Ilias geschieht, in denen Glaukos aus dem mutterrechtlichen Lykien "dem im Streite ihm begegrenden Diomed auf die Frage nach seiner Abstammung das Gleichnis von den Blättern ... als Bild des auch die Menschen-

(102) W.F. Otto, Dionysos. Mythos und Kultur, S. 88

(103) ebenda

(104) Bachtin, a.a.O., S. 27

(105) a.a.O., S. 29

(106) Bachofen, J.J., Das Mutterrecht, 1. Bd. S. 35

(107) a.a.O., S. 34

geschlechter beherrschenden Gesetzes in Erinnerung ruft."
(108)

"Gleich wie Blätter im Walde, so sind die Geschlechter der
Menschen;

Blätter verweht zur Erde der Wind nun, andere treibt dann
Wieder der knospende Wald, wann neu auflebet der Frühling:
So der Menschen Geschlecht, dies wächst und jenes

verschwindet." (109)

"Im Munde des Lykiers", kommentiert Bachofen, "hat das
Gleichnis doppelte Bedeutung. Denn in ihm ist die Grundlage
des lykischen Mutterrechtes unverkennbar enthalten. ... Die
Blätter des Baumes entstehen nicht auseinander, sondern alle
gleichmäßig aus dem Stamme. Nicht das Blatt ist des Blattes
Erzeuger, sondern aller Blätter gemeinsamer Erzeuger ist
der Stamm. So auch die Geschlechter der Menschen nach der
Anschauung des Mutterrechts. Denn in diesem hat der Vater
keine andere Bedeutung als die des Säckmanns, der, wenn er
den Samen in die Furche gestreut, wieder verschwindet. Das
Gesagte gehört dem mütterlichen Stoffe, der es gehegt, der
es ans Licht geboren hat und nun ernährt. Diese Mutter
aber ist stets dieselbe, in letzter Linie die Erde, deren Stelle
das irdische Weib in der ganzen Reihenfolge der Mütter und
Töchter vertritt. ... Der Vaterssohn hat eine Reihe von Vor-
eltern, die kein sinnlich wahrnehmbarer Zusammenhang ver-
bindet; der Muttersohn durch die verschiedenen Geschlechter
hindurch nur Eine Ahnin, die Urmutter Erde. Was würde
es frommen, die ganze Blätterfolge aufzuzählen." (110)

(108) a.a.O., S. 94 f.

(109) ebenda

(110) a.a.O., S. 95 f. - "Eine" von mir gesperrt hervorgehoben.

Der Kreis schließt sich, wenn wir von der Gleichberechtigung der Frauen im mittelalterlichen Karneval erfahren. "Die verbreitete Ansicht, daß das Masken- und überhaupt das Brauchwesen ehemals nur Sache der Männer, Erbe alter Männerbünde, gewesen sei, findet nirgends eine Stütze. Zumal in der Fasnacht genossen die Frauen eine weitgehende Gleichberechtigung, und überraschenderweise bezieht sich der überhaupt früheste Beleg für eine Brauchform der Fasnacht in Deutschland auf Frauen. Er findet sich im 8. Buch von Wolfram von Eschenbachs Parzival ..." (111) Meuli hat dies verschiedene Male belegt: "Auch sind eigene Festgenossenschaften der Frauen und Jungfrauen bekannt, die ebenfalls geschmückt in Reigentänzen mit Musikanten herumzogen ..." (112) In Freiburg wurde in den ersten Jahren dieses Jahrhunderts unter den "weniger Begüterten ... regelmäßig am Aschermittwoch das Frauenrecht - nicht selten sehr turbulent - gefeiert ..." (113) Zu karnevalistischen Unsinnsaktionen wie dem "Pflügen" auf der zugefrorenen Donau - es handelt sich dabei um die städtisch verfremdete "besonders für slavische Gebiete reich und anschaulich bezeugte ländliche Frühjahrsgebräuche" (!) - bemerkt Meuli: "Daß häufiger heiratsfähige Mädchen und Mägdle eingespannt wurden, hängt auch mit dem überall starken Anteil der Weiblichkeit an den Bräuchen des Aschermittwochs zusammen. (114)

Wir wissen uns angesichts dieser Nachrichten von jeder Überraschung frei, fügen sie sich doch ein in das Bild des karnevalistischen Festes als das der fröhlichen Entgrenzung und der Zweileibigkeit, wie sie dreifach in der Zeugung, dem "Tier mit zwei Rücken", der Geburt und dem Tod, in dem das einzelne Leben in das Ganze eingeht, sich verkörpert, als tiefste Entsprechung der

(111) K. Meuli, Masken zwischen Spiel und Ernst, S. 147

(112) a.a.O., S. 154

(113) a.a.O., S. 121

(114) a.a.O., S. 189

weiblichen Natur, deren gesellschaftliche Ausformung sich resthaft in jenen Gebieten durchhalten muß, die von des mutterrechtlichen Elements nicht völlig entratenden Stämmen bewohnt waren. In solchen Erscheinungen drängt sich einem die weniger äußerliche als strukturelle Ähnlichkeit der Lachkultur und des Grotesken, welch letzteres Wort sich ja selbst von den Darstellungen der Mischwesen in den Grotten (115) unter römischen Palästen herleitet, mit "Mylittenrecht" und hetärischen Sklavenfesten auf, "in welchen die Völker des assyrischen Kulturkreises die Rückkehr der Menschen zu den Geboten der großen Mutter des Lebens, zu Freiheit und Gleichheit aller, mit taumelnder Begeisterung feiern." (116)

-
- (115) "Groteske: ital. grottesco zu grotta, nach unterirdischen Trümmern, sog. 'Grotten', antiker Thermen und Paläste, bes. des Titus-Palastes in Rom (gemeint: der domus aurea des Nero unter den Trümmern der Titus-Thermen; H.K.), wo man wunderliche und verschnörkelte Wandmalereien fand."
 G. von Wilpert, Sachwörterbuch der Literatur, S. 255; vgl. auch G. R. Hocke, Die Welt als Labyrinth. Manierismus I, Kapitel "Grotesken", S. 72 f.
- (116) Bachofen, Die Sage von Tanaquil, S. 21 - unerlässlich für das Verständnis auch des Folgenden ist Strabos Darstellung des "Sakäen- oder Hüttenfestes" (a.a.O., S. 99), das uns Bachofen aus reicher Quellenkenntnis als "allgemeines Freiheits- und Gleichheitsfest" zeigt: "Gebrochen sind während dieser Zeit (des Festes) die Bande der Knechtschaft, weil sie der großen Mutter mißfallen, aufgehoben alle Unterschiede, welche die Naturordnung durch eine künstliche gesellige Gliederung ersetzen." (a.a.O., S. 100) "Die Sakäen sind vorzugsweise ein Freiheitsfest der Sklaven und aller dienenden Stände. So verlangt es das Wesen der großen Mutter, an deren Namen sie sich knüpfen. Denn das Gesetz des sich selbst überlassenen Naturlebens, das in den aphroditischen Gottheiten Asiens sich verkörpert, verwirft alle Fesseln, mit welchen menschliche Satzung ... das Dasein belasten. Aphrodite-Anaitis haßt, wie die Ehe, so die Sklaverei. Ihr Gebot ist allgemeine Freiheit aller Geburten. Keine andere Ordnung darf an den heiligen Sakäentagen walten. In dem Gefühl wiederhergestellter Ungleicheit und einer das ganze Volk in allen seinen Ständen um-

In solchen Festen geschieht letztlich die Einkehr in den Mutterschoß, die Urgrotte oder das Ei, "Symbol des stofflichen Urgrunds der Dinge", das "Sinnbild des allgebärenden und alles in sich enthaltenden Wesens" (117), die archē genéseos, in der alles befruchtend sich mischt. Das gegen die Verdrängung des Todes gerichtete Lachen spiegelt mimisch diese Mischung, die alles zerstört und die dem Herausbrechen aus dem Ei und der Geburt vorangeht, wider, und Bachofens Bemerkung sei als karnevalistische zitiert: "... Leben und Tod, Tag und Nacht, Werden und Vergehen.

fassenden Brüderlichkeit (vgl. die ähnlichen Ausführungen M. Bachtins), wie sie die Gemeinschaft des Muttertums erzeugt, jubelt das Heer der Sklaven und Sklavinnen der Göttin entgegen." (a.a.O., S. 194)
 Zur Verwirklichung des ius naturale, des Rechtes der Frau auf jeden begehrten Mann und umgekehrt, heißt es: "Mit endlosem Jubel betrachtet das Volk das ihm gebotene Schauspiel (wozu wahrscheinlich eine vor den Augen des Volkes vollzogene Begattung gehörte). In glänzender Verwirklichung tritt ihm sein religiöser Glaube vor Augen. Gelagert in Zelten überläßt es sich jeder Mylittenfreude. In dem Taumel der nächtlichen Orgien ist jeder Mann Omphales weibisch geschmückter Diener, jede Frau der buhlerischen Anaitis Ebenbild. So verfließt die Paradieseslust der fünftägigen Mylittenzeit." (a.a.O., A. 103) - Spiel-von-...-Sein, als Entgrenzung in der fünftägigen Orgie, wie als begrenzendes Ausgeliefertsein, "Geworfensein" in der Dienerschaft des Mannes vor der Frau werden aufgehoben in den Darstellungscharakter des Festes, seinen religiösen Sinn, an den die Teilnehmer sich ebenso verlierend wie sich im Lebenszusammenhang befestigend hingeben.

- (117) Bachofen, Versuch über die Gräbersymbolik der Alten, S. 22

Sie bestehen also nicht nur nebeneinander, sondern ineinander. Der Tod ist die Vorbedingung des Lebens, und nur in demselben Verhältnis, in welchem das Zerstören fortschreitet, kann auch die schaffende Kraft tätig werden." (118) Die Frau aber steht dem "stofflichen Urgrund" näher als der Mann, sie ist nicht nur wie dieser einzelnes Geschlechtswesen, sondern zugleich selbst dieser Urgrund der - evolutionistisch gesprochen - aus sich als Ursumpf des Lebens als die Vielfalt der Organismen, dieses die haploide Geißelzelle, den Phallus, den Mann herauswirft.

"Der phallische, auf die Befruchtung der Materie gerichtete Gott (Dionysos Bimotor), ist nicht das ursprünglich Gegebene, er geht vielmehr selbst aus der Finsternis des Mutterschoßes ans Licht hervor; er steht zu der weiblichen Materie im Verhältnis des Sohnes, und offenbart, nachdem er die Schale des Eies durchbrochen, das bisher dort verborgene Mysterium der phallischen Männlichkeit, an dessen Anblick nun selbst die Mutter als an ihrem Dämon sich freut." (119)

(118) a.a.O., S. 23

(119) a.a.O., S. 36 f.

Beilage: Verkehrte Welt

Gisela Mahler-Siebert hat es unternommen, zwischen der Ausnahmesituation, der Grenze und der verkehrten Welt eine logische Verbindung herzustellen (120), um, wie sie meint, zu den biologischen Wurzeln bestimmter religiöser, weltweit verbreiteter Phänomene vorzustößen. Das Bedürfnis nach einer zeitlichen Ordnung verdankt sich unserem psychologischen und religiösen Widerstreben, den Tod anzuerkennen, der sich doch immer wieder unserer Erfahrung aufdrängt. Dies gelingt am ehesten in der Wiederholung eines an sich Unwiederholbaren, nämlich der wenigstens symbolischen Wiederholung der Schöpfung der geordneten Welt aus dem fruchtbaren Chaos restloser Durchmischung des Gegensätzlichen, in der wir, wenn wir wollen, die revolutionäre Negation der Klassenspaltung, oder mit G. Roheim und N.O. Brown die Urszene des elterlichen lustvollen Geschlechterkampfes erkennen können. (121) Die rituelle Neuschöpfung der Welt, in welcher diese außer sich gerät und verkehrt wird, ist zeitlich an natürliche periodische Vorgänge wie die Wachstumsprozesse geknüpft, denn Zeit als solche ist Wiederholung, so wird sie überall vorgestellt.

Die drei strukturellen Kennzeichen der verkehrten Welt, wie wir sie überall beobachten können, so am babylonischen Neujahrsfest (122), dem persischen Naurôz, den griechischen Chronien, den römischen Saturnalien, sind:

(120) G. Mahler-Siebert, *Verkehrte Welt*. Über die Begrenztheit der Utopie.

(121) N.O. Brown, *Love's Body*, S. 58

(122) vgl. J.G. Frazer, *Der goldene Zweig*. Eine Studie über Magie und Religion, S. 411 f. - zu den römischen Saturnalien, S. 897 ff.

1. regelmäßige Wiederkehr am Jahresende oder in einem dem Jahreswechsel nahegelegenen Zeitraum,
2. Statusumkehrung - ein Sklave wird König, Herren werden Diener -,
3. die auf den unteren Sprossen der sozialen Leiter Stehenden nehmen sich ungestraft Freiheiten heraus, die sonst der herrschenden Klasse zukommen.

Hierin ist immer ein aggressives Verhalten enthalten, das in seiner rituellen Zähmung gleichwohl auf die sonst übliche Praxis der Ausbeutung und Unterdrückung hinweist. Im Fest, das die verkehrte Welt darstellt, überschreitet der Mensch die Grenzen des Gewohnten und betritt ein fremdes Land, in dem sich aufzuhalten schon bedeutet, sich etwas Ungehöriges herauszunehmen, also sich aggressiv zu verhalten, und an dessen Grenze sich, wie wir bereits wissen, vorzugsweise die gesellschaftlichen Außenseiter, die das Bestehende in Frage stellen, aufhalten. (123) Das Außen ist dem Innen diametral entgegengesetzt: man ist nicht mehr der, der man in der gewohnten Welt war, sondern ein Anderer, die Umkehrung seiner gewöhnlichen Seinsweise; die Lebenden werden zu "Toten" (Ahnern), die Männer zu Weibern. Bei den Ituri-Pygmäen werden die jungen Initianden weiß, also mit der Farbe des Todes angemalt und als Frauen verkleidet, um dann beim Molimo-Fest unter hysterischem Gelächter tanzend den Koitus nachzuahmen, wobei die Frauen einen hölzernen Penis zwischen den Beinen tragen und die Männer sich wie Frauen bewegen. Das Umkehrspiel ist also ein Grenzritual im Sinne von Genneps *rites de passage*. (124)

(123) vgl. die Stellung des außerhalb des inneren Mauerringes wohnenden Henkers "als Kern der revoltierenden fastnächtlichen Gruppe" im Basel des 16. Jh., s. P. Weidkuhn, *Fastnacht, Revolte, Revolution*, S. 293 ff.

(124) A. van Gennep, *Les rites de passage*.

Das ursprüngliche Chaos, das in den Festen der verkehrten Welt die notwendige Durchgangsphase zur Neuschöpfung der Welt und damit der Überwindung des Absterbens in ihr bildet, stellt sich - jenseits von Zeit und Tod - in der zweifachen Negation der gewöhnlichen Welt als Verkehrung und als orgiastische Entgrenzung dar, es ist die 'einförmige Masse', die Substanz, die alles in sich einschließt, der zweigeschlechtige "Uroborus" als der Drache, der sich selbst tötet, sich selbst heiratet und sich selbst befruchtet (125), das Tai Gi des Laotse, das Ansichsein, demgegenüber es keine Selbständigkeit - Fürsichsein -, sondern nur seine Spiele als seine Modi gibt. In diesem Spiel-von-...-Sein sinkt der Unterschied zwischen ekstatischer Selbstauflösung und Spieldingsein zur Gleichgültigkeit herab. (126)

-
- (125) S. E. Neumann, Ursprungsgeschichte des Bewußtseins, 1. Kapitel: Der Uroborus; S. 18 ff.
- (126) Klaus Heinrich, Versuch über die Schwierigkeit nein zu sagen, drückt diesen Gedanken in der Unterscheidung des deduktiven Schlusses von der Analogie und beider von der Induktion aus. "Spieldingsein" entspricht dem deduktiven Schluß: Der zum Tode Verurteilte (Sokrates) befreit sich erkennend "vom Zwang des deduktiven Systems" - alle Menschen sind sterblich -, bezahlt dies aber mit der "Bestätigung der Herrschaft des Systems." (a.a. O., S. 30) Das Sehen, Erkennen setzt den "Schicksals"-Zusammenhang affirmativ voraus, in dem es geschieht. Der Selbstauflösung entspricht die Analogie, zu der Heinrich bemerkt: "Hier, wo alle Macht des Schlusses beim 'Allgemeinen' verbleibt, müssen 'Einzelnes' und 'Besonderes' ... gleichgültig werden vor dem Einen, Selben, das in der Vielzahl der Erscheinungen 'spielend' kreist. ... Ausdruck der Gleichgültigkeit ist der Verzicht auf das unterscheidende Wort und das Sich-Begnügen mit dem stammelnden oder raunenden oder dem in Wortlosigkeit zurücktauchenden Wort. Sprache, sagt Heinrich gegen Heidegger gewendet, "wird zu einer Entsprechung des 'Selben'." (S. 31) - In der anschließenden Bemerkung über den Protestcharakter des Verfahrens der Induktion spricht K. Heinrich des Verf. Intentionen aus (vgl. ebd.) - eigentlich die Bedeutung von "Emanzipation", als nicht bloß Loslösung und Überwindung, sondern als ein "zusammennehmendes Aufheben" im Zerschlagen von Triebstrukturen.

In der griechischen Mythologie ist die ursprünglich-chaotische Einheit dualistisch gesehen: Uranos - Gaia. (127) Kronos, beider Sohn und von Uranos offenbar beim Zusehen ertappt und in den Erdschoß zurückgestoßen, kastriert Uranos, und es beginnt das goldene Zeitalter, das so lange währt, bis Kronos von Zeus entthront wird und im Reich der Toten "auf den Inseln der Seligen, am äußersten Rand der Erde" (128), also den elysischen Gefilden weiterherrscht. In diesem Mythos drückt der genealogische einen logischen Zusammenhang aus: durch dieselbe Aktion, das Abschneiden des väterlichen Penis, durch welche die sich vorher berührenden und chaotisch durchmischenden Gegensätze voneinander geschieden werden, wird auch das Einförmige selbst abgegrenzt, damit negiert, wird die Zeit geschaffen und das Reich des Todes vom Reich des Lebens getrennt. "As the separation of male and female is the creation of this world, their union is its destruction by flood." (129)

(129) Brown, a.a.O., S. 59

e. Spiel von ... im Spiel: Kultspiele und Ekstase,
Ursprung und Entgrenzung

Gattungsgeschichtlich entsteht vor der Welt der Arbeit die andere des Kultus, Ritus und nicht des Zusammenhanges, der durch die Individualität gegründet ist, sondern durch das Verschwinden noch jener Einzelheit, die im archaischen Kollektiv sich ausbilden konnte, und durch deren Eingehen in das Gesamt, welches das Kollektiv in seinem Verhältnis zu Ahnen und Ursprungsmächten umfaßt. Dazu bedarf es der Verwandlung, Überganges vom Beliebigen, nicht eigentlich Wirklichen zum Bereich des 'Ursprungsmächtigen', der Wirklichkeit, von der die alltägliche Realität abhängt, in welche eingegriffen wird, und von der sich der archaische Mensch entfernen muß, um mit der Ursprungsmacht dahinter eins zu werden, um von ihr neu geschaffen zu werden. Diese Macht ist aber nicht ein Entferntes, dem realen Leben gegenüber Abstraktes - deus otiosus - sondern sie ist im Wichtigsten und Nächsten, in den Jagdtieren, auffälligen Steinen und außergewöhnlichen Vorkommnissen enthalten. Gerade deshalb muß der archaische Mensch Grade der Annäherung an diese Macht kennen. Alltag und Wirken der Ursprungsmacht können nicht zusammenfallen, wiewohl das Alltägliche in ständigem Bezug zu ihr steht, so daß für das archaische Denken Konstitution und Reproduktion der Welt zusammenfallen: der Ritus muß die Ursprungsmacht immer wieder bewegen, mit der Erhaltung der Welt der Menschen z.B. durch Schicken von Jagdwild fortzufahren, und an vieles Alltägliche ist Rituelles geknüpft.

Der Begriff "Schöpfung" impliziert das Ende zugreifenden Denkens, des Begreifens, Abschneiden der Warum-Frage; die Macht dahinter, die nichts hinter sich hat, greift ein, überfällt, dies

umso mehr, je weniger sie in ihrer Wirkung auf bestimmte Zeiten und Orte beschränkt ist. Die Menschen sind ihr Spiel, sofern es nicht gelingt, die Macht zum Sprechen zu bringen und nicht nur Zeichen ihres Wirkens zu empfangen, und die Welt ist solch ein Zeichen. (130) Die Macht aber spricht nicht, wenn das wohlgesetzte Wort an sie gerichtet wird, sondern wenn in der Ekstase die Grenzen zwischen ihr und der Sibylle verschwimmen, von der Heraklit spricht. (131) Die aus der profanen Welt ausgegrenzten Kulte, in denen im Verlauf einer umständlichen Zeremonie rauschhafte Zustände herbeigeführt werden, können wir deshalb als Spiel von ... im Spiel charakterisieren. Dazu berechtigen uns auch Huizingas Hinweise auf die formelle Gleichheit von Spiel und geweihter Handlung. "Wie der Form nach kein Unterschied zwischen einem Spiel und einer geweihten Handlung besteht, das heißt wie die heilige Handlung sich in denselben Formen wie ein Spiel bewegt, so ist auch der geweihte Platz formell nicht von einem Spielplatz zu unterscheiden. Die Arena, der Spieltisch, der Zauberkreis, der Tempel, die Bühne, die Filmleinwand, der Gerichtshof, sie sind allesamt der Form und Funktion nach Spielplätze, das heißt geweihter Boden, abgesondertes, umzäuntes, geheiligttes Gebiet, in dem besondere, eigene Regeln gelten. Sie sind zeitweilige Welten innerhalb der gewöhnlichen Welt, die zur Ausführung einer in sich geschlossenen Handlung dienen." (132)

(130) Heraklit, nach Diels und Kranz Frgt. B. 93

(131) Frgt. B 92; vgl. H. Stumpfogl, Zur Psychologie der Sibylle.

(132) Huizinga, a.a.O., S. 17

Eugen Fink, der sich mit Platons das Spiel und die Kunst abwertenden Spiegel-Auffassung, nämlich als eines Spiegels, der als selbst nur das zweitrangige Seiende widerspiegelndes als ein Seiendes drittrangiger Natur erscheint, auseinandersetzt, findet für das Kultspiel als eines endlich-unendlichen "innerweltlichen Stücks" glückliche Worte: "Das Ganze aller waltenden Mächte drängt sozusagen einem begrenzten kleinen Raum in diesem Ganzen die szenische Repräsentanz auf. Das als Ganzes nie sichtbare Ganze erscheint in einem Binnenfeld seiner selbst. Es ist relucet in sich. Das Totum geht in einen Teil seiner selbst zurück und überhöht dieses innerweltliche Stück durch den Rückschein des Ganzen." (133) Das Wesentliche ist hier der "Rückschein"; das Totum steht nicht jenseits und über der Welt, sondern es erscheint in der Relucenz als Totum. Das bedeutet, daß diesen archaischen Völkern nicht einfach der Begriff 'Welt' verfügbar ist, sondern daß sie ihn verwirklichen, zum Teil des Totum werden. Dieses Teilsein leisten sie im Kultspiel, worin sie ebenso sich der Gunst der Mächte versichern, wie sie es sich darstellen, nicht sich selbst sondern den Mächten zu eigen zu sein. Auf ein Volk von Ackerbauern angewendet liest sich das so: "... die Prärieindianer betrachteten die Heimat nicht als ihr Eigentum, vielmehr hielten sie sich selbst für Besitzstücke ihres Landes. Nicht sie besitzen die heimatliche Erde, die Erde besitzt sie; sie sind Eigentum der allgemeinen Mutter." (134)

Der Begriff des Ganzen, der Welt 'verweist' auf den des Teils, des Endlichen und umgekehrt, denn Endlichkeit bedeutet, nicht in sich selbst zu beruhen, sondern von Anderem, Größeren abzu-

(133) Fink, a.a.O., S. 123

(134) W. Müller, Die Pawnee in Nebraska. Lebensbild eines Naturvolkes. S. 418.

hängen, sofern nämlich die Abhängigkeit selbst nicht verfügbare Beziehung ist. Archaische Logik unterscheidet sich von der historischen darin, nicht die Beziehungen besitzen zu wollen, die zwischen den Dingen bestehen, eine Intention, die um den Preis der Entqualifizierung der Relata im Apparat der Formalisierungen realisiert wurde. In den mit den Ursprungsmächten vereinigenden Kulturen dringt dagegen der Mensch tiefer in die Welt ein, als deren Teil er sich weiß, und in diesem Eindringen, das besser ein Einsinken zu nennen ist, leuchten die Qualitäten intensiv auf. "Das Aufglänzen des Weltlichts auf den binnenweltlichen Dingen kommt ungerufen wie ein Überfall." (135)

Der archaische Mensch weiß sich als Endliches, Abhängiges und als Teil eines größeren Ganzen, das von den Ursprungsmächten geschaffen wurde. An sich, also für uns, stößt ihm dieses Geschaffenwerden zu und ist Geworfensein - der Buddhismus realisiert dies noch mit seinem sublimen Rausch der völligen Abkehr - während er in seinem Selbstverständnis vom Ursprungsmythos auch geborgen wird, nicht nur bedroht. Aber als Teil des Ursprungs ist er diesem weiterhin verbunden.

Das Spiel von ... des Geworfenseins in den Schöpfungs- und Ursprungsmythen schlägt in die Beziehung des Menschen zum Totum hinein und zwingt ihn, Teil zu sein: partielle Selbständigkeit oder Selbständigkeit als Teil (solange jedenfalls, bis ihn Gott selbst freispricht, indem das Wort "Fleisch wird"). Dies bedeutet auch die Teilung des Wirklichen in ein Heiliges und Profanes (136), alltäglicher und festlich-kultischer Wirklichkeit,

(135) Funk, a.a.O., S. 121

(136) vgl. M. Eliade, Das Heilige und das Profane.

die in einem höheren Grad wirklich ist als die andere. Im kultischen Spiel wird der Mensch endliches und zugleich unendliches Wesen und bringt diese Einheit als vergegenwärtigendes Anschauen des Welttötums zustande. Fink weist auf den Zusammenhang des Kultes mit dem Selbstverhältnis hin, als dem "Grundzug, der uns vom Tiere abscheidet" (137). Selbstverhältnis bedeutet, daß der Mensch sich als etwas versteht und als solches sich verhält. Das Endliche ist nicht vom Unendlichen getrennt, wie Hegel zeigte eine Unmöglichkeit, sondern hat das Unendliche in sich hineingenommen, wie jenes in sich das Endliche. Der archaische Mensch verhält sich als Endliches, gehalten vom Totum, zu sich selbst, aber dieses Gehaltensein als Versinken des Endlichen im Unendlichen, wobei der Charakter der Endlichkeit beibehalten wird: das Vereinigen mit dem Totum geschieht zeitlich und räumlich unbegrenzt, und es geschieht im stellvertretenden Opfer, oder dem Schmerz, der wieder vergeht. Das Unendliche, Ganze, welches sich nicht unmittelbar auf sich beziehen und sich auch nicht selbst als etwas und also Endliches verstehen kann, erscheint sowohl den Menschen, die in ihm sich ergänzen, als auch sich selbst: es glänzt auf, es verendlicht sich und scheint "im Bilde" durch das Endliche hindurch "in sich selbst zurück" (138).

Die Relucenz des Totum im Kultspiel ist ein Kreisen in sich, das selbst wieder als selbständiges, seinen "Sinn in sich" habendes Geschehen, Spiel zu nennen ist. Der Mensch verwirklicht im Kultspiel das Selbstverhältnis: das Selbst verhält sich zu sich als Endliches, das sich endlich zum Unendlichen verhält.

(137) Fink, a.a.O., S. 122

(138) a.a.O., S. 123

"Das kultische Spiel vergegenwärtigt den universalen Sinn-Zusammenhang des primitiven Daseins, ist ein Ausdruck seines Weltbezuges. Die Welt wird darin anschaulich, das Spiel ist hier wahrhaft Welt-Anschauung." (139) Das Totum, das "in einen Teil seiner selbst zurück"-geht und dieses "innerweltliche Stück durch den Rückschein des Ganzen" überhöht, gewinnt dabei an Unendlichkeit, wird zum Kreis und spielt mit sich.

Finks Darstellung des Kultspiels, des Kultes als Spiel knüpft an Heideggers Darstellung der Welt als vom Menschen her ausgelegte an - die Weiterführung des in Kants Transzendentalphilosophie angelegten Gedankens, "daß das Verhältnis von menschlichem Subjekt und Welt nicht als ein Verhältnis zwischen zwei Seienden angesetzt werden kann." (140) Während die übrigen Dinge, Steine, Pflanzen, Tiere "in einer einfachen, schlichten und unmittelbaren Weite" (141) in sich beruhen, ist der Mensch nicht "bloß unmittelbar vorhanden: er verhält sich ständig und unablässig zu seinem ganzen Sein und dem Sein aller Dinge; der Mensch existiert im Seinsverständnis. Er ist ... eben nicht in reflexiver Selbstbezogenheit, sondern aus der Offenheit für das Ganze der Welt." Das Selbstverhältnis läßt sich noch als innenweltliches Seiendes begreifen nach Art eines sehr komplexen ultrastabilen Rückkoppelungssystems. Soll aber Seiendes von seinem Seinsverständnis her begriffen werden, nicht als Beziehung von Dingen, dann ist der Mensch mit seinem Sein umgehend in einer unabgeschlossenen Weise unabgeschlossen zu denken. Denn die Unabgeschlossenheit läßt sich letztlich nur als unabgeschlossene denken, wie Offenheit

(139) a.a.O., S. 124

(140) a.a.O., S. 25

(141) a.a.O., S. 40

nur als offene Offenheit. Freilich müssen wir fragen: läßt sie sich überhaupt denken, oder läßt sie sich vielmehr nicht nur denkend anzielen! Heidegger selbst spricht vom "An-Denken" des Seins. Sie nur zu denken, hieße sie ins Denken einzuschließen, damit sie verfehlen. Adornos Kritik des "Jargons" hat diesen Mangel des Denkens Heideggers gezeigt.

Damit ist nicht gemeint, daß ein solches Offenheits-Denken sich dem Täglichen, der Kontingenz des Anfallenden ausliefern sollte, um Praxis zu sein. Das Denken muß es selbst bleiben, um völlig offen zu sein, aber es muß diese Offenheit als sich selbst möglich machende in sich hineinnehmen; die nur be-dachte Offenheit ist ihr Verlust wie der des Denkens. Praxis ist die Theorie, insofern sie ihre Distanz zur Praxis beibehält, ohne bei sich zu verharren. Damit sprechen wir von dem Denken, worin "das Interesse der Freiheit" ist, wie Hegel sagte.

G.E. Lessing, der den Gedanken der unabgeschlossenen Unabgeschlossenheit in der "Erziehung des Menschengeschlechtes" faßte, also die Totalität des Menschlichen mit dem Moment der Offenheit und Rezeptivität in sich, die im Gegensatz zur destruktiven Rezeptivität unter Verhältnissen autoritärer Herrschaft zur Form hilft, war hier weitergekommen als Heidegger mit seinen schamanistisch klingenden Formeln. An Lessings genialen Werktitel erinnert die dritte der "Thesen über Feuerbach" von Marx. (142)

Wenn E. Fink mit Heidegger den Menschen als "ekstatische Offenheit" versteht, finden wir hier das Moment des Spiel-von-...-Seins wieder. In der Philosophie, seit Platon in der "Ver-

(142) K. Marx, F. Engels, Die deutsche Ideologie, S. 5 f.

schließung des Welt-Problems in den Begriffen der Metaphysik" (143) befangen, war die "Ekstase des menschlichen Wesens in einer gewissen verkürzten Weise" noch mitgedacht. "Der Mensch war als Selbstübersteigerung, als Bewegung eines Transzendierens, eines Aufschwunges gedeutet: er verblieb nicht in sich, war nicht eingekapselt in seiner Egoität, er war gedacht als ein Lebewesen, das immer mehr ist als es selbst, das in seiner Sehnsucht brennt und seine höchste Möglichkeit in der enthusiastischen Entrückung hat." (144)

In den archaischen Religionen ist die Entrückung und der Flug in die Höhe mit großen Flügeln und Federn, von dem wir in den platonischen Schriften noch Andeutungen finden, Vorbedingung der Vereinigung mit den Ahnen im Jenseits. Natürlich meinen die Existentialontologen mit dem Wort "ekstatisch" nicht die schamanistische Ekstase, aber die Fragwürdigkeit des Versuches, das Offenhalten des Problemhorizontes der menschlichen Existenz in einer ontologischen Struktur zu untermauern, zeigen die von Heidegger gebrauchten Metaphern. Die Definition konstituiert die Beseitigung von Abhängigkeiten im aktiven Eingriff, der das einlöst, was sie verspricht, während das in der ontologischen Differenz sich vollziehende Denken ein Klima der Passivität, der Kontemplation, Ekstase, kurz des Spiel-von-...-Seins erzeugt. Das bedeutet nicht, daß es Ekstase hinfort nicht mehr geben darf, sondern daß sie für die Konstitution einer nicht entfremdeten Gesellschaft fruchtbar zu machen ist. "Was der Mensch ist, ist er sozusagen nicht rein in sich, sondern aus dem ekstatischen Bezug, in welchem er existiert." (145) Der zweite Teil dieses

(143) Fink, a.a.O., S. 41

(144) a.a.O., S. 46

(145) ebenda

Satzes ist mit dem ersten Teil unvereinbar, denn dieses Nicht-in-sich-Aufgehen verwirklicht der Mensch, wie auch Sartre in der "Kritik der dialektischen Vernunft" zeigt, im Kampf gegen das Praktisch-Träge, in dem er sich abhandelt, in der umfassenden Dialektik von Kritik und Selbstkritik, die von einem bestimmten Intensitätsgrad an in die Revolution umzuschlagen tendiert. Daß die Religionswissenschaft, insofern sie als bürgerliche Ideologie mißbraucht wird, die Revolution als primordiales Chaos und die Revolutionäre als deren Schamanen ausgibt, verschlägt hier wenig. (146) Die unabgeschlossene Unabgeschlossenheit und die offene Offenheit sind Sache der konkreten Praxis, die Existentialontologie als nur Denken kann nur zu einer Bewegung des Denkens führen, die im Gegensatz zu Hegels Dialektik nicht einmal in ihm selbst ist, sondern zu einem Schwanken - "das ärgerliche und enttäuschende Schwanken Heideggers, das die Konsequenz seines Denkens durchaus nicht mindert, sondern dessen konsequenter Ausdruck ist." (147) In Heideggers Bestimmung der Wahrheit als "das Gegenwändige von Lichtung und Verbergung" (148) wird dieses Schwanken schicksalhaft über das Denken verhängt. Offenheit geschieht hier als Unterbrechung des Denkens, nicht als Anstrengung des Begriffes, die dann die Praxis als Konstitution des gesellschaftlichen Subjekts im Kampf gegen die Verwandlung der Menschen in Dinge, der Dinge in Warenfetische einlöst.

-
- (146) Ich weise hin auf das erste Kapitel von M. Eliades "Mythen, Träume und Mysterien" und auf den in Anm. 123 erwähnten Aufsatz von P. Weidkuhn.
(147) Heinrich, Versuch über die Schwierigkeit ..., S. 143
(148) M. Heidegger, Holzwege, S. 49

Für Eugen Fink, dessen Buch Heideggers Ausführungen über das "Spiegel-Spiel des Gerings" am Ende des Ding-Aufsatzes und über den begründungslosen "Grund" am Ende seiner Freiburger Vorlesung über den Satz vom Grund aufnehmen und am religionswissenschaftlichen Material entfalten, ist das Spiel ein ausgezeichnetes Existential, nicht nur, weil es als "Welt-Anschauung" ein gesamt menschliches, Leib und Seele gleichermaßen beteiligendes Tun ist, und so dem Begriff der offenen Offenheit mehr genügt als die philosophierende Abstraktion, sondern weil es, anders als die übrigen "Grundphänomene": Krieg, Arbeit, Liebe, Tod begrenzt und "ausgegrenzt" ist, den Schein offen an sich hat und so die Weltoffenheit und das "Aus-Stehen" des Menschen gleichsam noch einmal eröffnet. Wenn Fink betont, daß der "Mensch als denkend-sprechendes Wesen und als Arbeiter, Kämpfer, Liebender, als Spieler und als Sterblicher sein Insein im Ganzen erlebt" (149), so ist hier der Unterschied zwischen dem "a l s" des sozialen Rollenspiels, wie es etwa ein Zweig der struktural-funktionalen Soziologie beschreibt, und dem "a l s o b" des Spieles verwischt. Was es mit diesem "als" für ein abstraktes Insein auf sich hat, notiert Hermann Schweppenhäuser zu dem Stichwort "Homo ludens": "Die Wahrheit über das Spiel ist das Rollenspielen-müssen: der blutige Ernst derer, die überleben wollen. Muße ist wehmütig dessen eingedenk sein, nichts anderes." (150)

(149) Fink, a.a.O., S. 227

(150) H. Schweppenhäuser, Verbotene Frucht. Aphorismen und Fragmente, S. 120; Peter Furth hat diesen Gedanken in seiner Kritik an der Verwendung des Rollenbegriffes in der soziologischen Theoriebildung entfaltet. "Denn sowohl nach seiner Bedeutungsstruktur wie nach Stellung und Gebrauch in der soziologischen Theorie ist der Rollenbegriff - und das macht gerade seine Bedeutung als Signatur einer Epoche aus - die Affirmation der Spaltung des Menschen der bürgerlichen Gesellschaft in ein privates per-

Andernorts betont Fink den Unterschied: "Am Walten der Welt gemessen ist das Spiel n i c h t weltlich ... Spielend verstehen wir anders das waltende All - als in Arbeit, Kampf, Liebe und Totenkult, - uns gehen andere Seiten, andere Dimensionen auf." (151) Der Preis, den wir dafür zu zahlen haben, ist aber in dieser Sicht die Ausgrenzung, und wir müssen fragen, ob wir ihn immer zu zahlen haben. Wir müssen die ontologische Struktur in die Geschichtsdiagnostik auflösen und von ihr aus den Blick auf die Utopie öffnen, insofern diese die Geschichte vorantreibt und damit schafft, und insofern sie ihr Sinn und den Menschen die Kraft der Subjektivität verleiht.

Konkret erscheint Spiel von ... in kultischen Veranstaltungen, in der Orgie, in Rausch- und Besessenheitsphänomenen (152), wie sie eine große Menge ethnologischer und religionswissenschaftlicher Literatur verzeichnet. Die Orgie ist weitestgehende Nachahmung der als exemplarisch empfundenen "heiligen Ontophanie", durch welche "diese siegreiche Manifestation einer Seinsfülle" (153) vergegenwärtigt wird. Durchweg ist das Phänomen des Wachstums als Entgrenzung interpretiert und rituell als "Modalität des Gemeinschaftslebens" (154) einbezogen. "Wie die Samen bei der großen unterirdischen Einschmelzung ihren Umriß verlieren, sich auflösen und zu etwas anderem werden (Keimung), so verlieren in der Orgie die Menschen ihre Individualität, indem sie sich zu einer einzigen lebendigen Einheit verschmelzen. So entsteht eine feierliche und endgültige Wirrnis, in der sich keine 'Form' und kein 'Gesetz' mehr

sönliches Wesen einerseits und ein öffentliches, soziales andererseits; er ist ... das soziologische Existential der Entfremdung." - Nachträgliche Warnung vor dem Rollenbegriff, S. 497.

(151) Fink, a.a.O., S. 225

(152) vgl. T.K. Oeserreich, Die Besessenheit.

(153) Eliade, Das Heilige und das Profane, S. 57

(154) Eliade, Die Religionen und das Heilige, S. 411

unterscheiden läßt. Man stellt in diesem Experiment wieder den uranfänglichen, vor der Gestalt liegenden, 'chaotischen' Zustand her, dem auf kosmischer Ebene die chaotische Undifferenziertheit der Zeit vor der Schöpfung entspricht, um durch Nachahmungsmagie das Einschmelzen der Keime in den nämlichen tellurischen Schoß zu befördern." Indem der Mensch sich im "Rückschritt von der Modalität der Person zu der des Samens" "auf die Ebene des Ackerbaus versetzt", ist seine Reintegration garantiert. "Der Mensch wird vorübergehend in den gestaltlos nächtlichen Zustand des Chaos versetzt, damit er mit mehr Lebenskraft in seiner alltäglichen Gestalt wiedergeboren werden kann." (155)

Die Orgie erscheint hier freilich nicht als Spiel, das seinen "Sinn in sich" hat, sondern als Mittel in einem fast technisch anmutenden Zusammenhang. Der Orgie wird eine Funktion zugewiesen, als das "mythische Chaos des Zustandes vor der Schöpfung" macht sie die "Wiederholung der Schöpfung möglich." (156) Wenig ist hier von der "Schöpfungswonne, in der der frühe Mensch die brechende Fülle und das rastlose Fluten des unerschöpflichen, unersättlichen sich ewig erneuernden Lebens erlebt" (157), zu spüren.

Eliade bemerkt: "In Struktur und Funktion der Orgie erkennen wir dieselbe Absicht der Wiederholung einer uranfänglichen Handlung: der Schöpfung, die das Chaos ordnet; in dem Wechsel tägliches Leben - Orgie (Saturnalien, Karneval) dieselbe rhythmische Vision des Lebens aus Handeln und Schlaf, Geburt und Tod und dieselbe zyklische Schau des Kosmos, der aus dem Chaos geboren wird und durch eine große Katastrophe oder eine

(155) a.a.O., S. 412

(156) ebenda

(157) W. Schubart, Religion und Eros, S. 16

mahápralaya, eine 'große Auflösung' dorthin zurückkehrt." (158) Eliade zeigt damit eine Ordnung, in die der Mensch als Natur, wie sie in der geschichtlichen Arbeit vermittelt wurde, eingebettet ist. Diese "rhythmische Vision des Lebens" versetzt den Menschen in eine Art Trance, die ihn Leiden und Tod ertragen lassen. Caillois berichtet von der rituellen Verwendung der Schaukel, jenem mechanischen Instrument zur Erzeugung von Entgrenzungs- und Schwindelgefühl: "Im vedischen Indien schaukelt der Opfernde in einer Schaukel, um der Sonne bei ihrem Aufstieg in den Himmel beizustehen... Im allgemeinen wird die Schaukel mit der Vorstellung des Regens, der Fruchtbarkeit und der Erneuerung der Natur verbunden. Im Frühling schaukelt man feierlich Kama, den Gott der Liebe, und Krishna, den Schutzgott der Herden. Die kosmische Schaukel hält das Universum in einem ewigen Auf und Ab, in das die Wesen und die Welten einbezogen sind." (159)

Die "Anschauung der Pflanzenwelt" gibt der melancholischen Lebensanschauung ihren Grund: "Der Mensch ist wie die Blume der Felder." (160) Die rhythmische Vision und die Trance, in der der Mensch als Geschichtssubjekt ebenso abwesend ist, wie in der melancholischen Lebensanschauung, machen ihn zu dem, als was er sich interpretiert: zum Naturspiel, zum Blatt am Stamm, dem es bestimmt ist, zu welken und abzufallen, und in diesem weiteren Sinne trifft Hegels von Eliade zurückgewiesenes Wort zu, "daß der primitive Mensch 'in der Natur begraben sei', daß er sich noch nicht als von ihr unterschieden, als er selbst begriffen habe." (161)

(158) Eliade, Die Religionen und das Heilige, S. 412

(159) Caillois, a.a.O., S. 69 f.

(160) Eliade, a.a.O., S. 414

(161) Eliade, Das Heilige und das Profane, S. 97.

Natürlich betrifft dieser in Eliades Bemerkung zu Hegel angelegte Streit besonders unsere Dekaden, denn in ihm bricht der Gegensatz auf zwischen politisch-ethischer und ästhetischer "Existenz", der freilich im Widerspruch der bürgerlich-kapitalistischen Gesellschaft wurzelt, die die Menschent ebenso entfaltet wie sich zu- und zugrunderichtet. (Eigentlich, insofern die Zeit für das Ethische abgelaufen ist, ist es der Gegensatz zweier Ästhetizismen: eines, der das Moment von Vernunft und Autonomie in sich hat, und des parasitären, der letztlich ebenso unsinnlich wie gedankenlos ist.) Die ästhetische Isolierung von der Geschichte, die Nietzsches nach nihilistisches Credo einleitete, und die in Büchern wie Somerset Maughams "Of human Bondage" zum Popularklischee herabkam, liegt dann nahe, wenn die Menschen sich aus der Geschichte als Natur nicht lösen können, wie heute die bürgerliche Klasse. Die Ästhetik - und sei es die der Waren - ist deren Naturreligion. "Ergebung in das Schicksal eines zweideutigen 'Weltenspiels' scheint der einzige Trost zu sein, der 'bleibt'." (162)

In den archaischen Gesellschaften mit gering entwickelter Arbeitsteilung sind die Menschen nicht durch ökonomische Prozesse vergesellschaftet, sondern treten "in eine innere Verbindung" durch die "periodischen Explosionen" der veranstalteten Ekstase. "Die Maske ist das wahre soziale Band" (163), das heißt die archaische Gesellschaft bezieht sich durch den "allgemeinen Rausch" auf sich selbst und befestigt sich als solche. Im Abschnitt "Maske und Trance" beschreibt Caillois Phänomene, die den Begriff "Spiel von ..." illustrieren:

(162) Heinrich, a.a.O., S. 80 f.

(163) Caillois, a.a.O., S. 99

"Die gesamte Gruppe ist an diesem erhabenen Übel, diesem geheiligten Wahnsinn beteiligt. Während des Festes sind Tanz, Zeremonie und Mimik nur die Eingangspforte zum Mysterium. Das Vorspiel leitet eine Erregung ein, die sich in der Folge nur vergrößern kann. Der Rausch ersetzt dann die Verstellung ... Die Kinder und Frauen dürfen bei Todesstrafe während der Herstellung der Masken, der rituellen Verkleidungen und der verschiedenen Geräte, die später gebraucht werden, um sie zu erschrecken, nicht zugegen sein. Aber wie sollten sie nicht wissen, daß da nur eine Maskerade, eine Phantasmagorie stattfindet, bei der ihre eigenen Verwandten sich verkleiden? Sie beugen sich dennoch, denn die soziale Regel fordert, sich in diesem Punkt zu unterwerfen. Überdies unterwerfen sie sich ganz ernstlich, denn sie, wie übrigens die Offizianten selbst, stellen sich vor, daß diese letzteren sich verwandelt haben und zur Beute der Mächte, die in ihnen wohnen, geworden sind. Um sich den Geistern, die lediglich in ihrer Glaubensvorstellung existieren, hinzugeben, um plötzlich das brutale Ergriffensein zu verspüren, müssen die Interpreten sie herbeirufen, sie erwecken, müssen sie sich selbst zu der endgültigen Entladung treiben, um so die außergewöhnliche Einswerdung zu ermöglichen. Zu diesem Zweck benutzen sie tausend Kunstmittel, die ihnen als berechtigt erscheinen: Fasten, Drogen, Hypnose, monotone oder aufpeitschende Musik, Gebimmel, Paroxysmen von Lärm und Bewegung, Trunkenheit, Geräusche, verbunden mit abgehackten Rhythmen." (164)

Die Individuen gehen nicht in sich selbst auf, da sie noch nicht als Individuen über sich verfügen. Selbstverfügung, Ordnung geschieht in einer abgestuften Abhängigkeit vom Ursprung bis hin zum Rausch. Zeitlich ist dies gewährleistet durch die

Periodizität, räumlich-gruppenstrukturell durch die Ausgrenzung heiliger Orte und die Aufteilung der Gesellschaft in Eingeweihte, Männer einer bestimmten Altersgruppe. Je mehr sich die Verbindung mit dem Numinosen auf Wenige konzentriert, desto mehr konzentrieren sich Quantität und Qualität der Ekstase auf diese Wenigen oder schließlich den einen Schamanen des Clans.

Caillois umkreist in dem Kapitel "Verstellung und Rausch" das Phänomen des Spiel-von-...-Seins in der rituellen Ekstase, ohne sich aber vom gewohnten Spielbegriff (den er von Huizinga übernimmt) zu lösen, er beschreibt "Veranstaltungen", die sich strukturell zur umgebenden Gesellschaft verhalten wie bei uns das Spiel und das Fest zum Alltag. Zugleich möchte er "eine wirkliche Solidarität zwischen jeder Gesellschaft und den Spielen aufdecken, die in ihr mit besonderer Vorliebe betrieben werden." (165) Caillois will "nicht die Behauptung aufstellen, daß das Kollektivleben der Völker und ihre verschiedenen Institutionen gleichfalls eine Art von Spielen sind, die ebenfalls durch *agôn*, *alea*, *mimicry* und *ilinx* regiert werden." (166) Er betont aber, daß in den Spielen "Antriebe menschlicher Aktivität" zum Ausdruck kommen, die in unterschiedlichem Ausmaß in den Gesellschaftstypen und deren sozialen Normen erscheinen und also "zutiefst die Typen der Gesellschaft zeichnen." (167) Im Falle der archaischen Gesellschaft fällt dieses "Zeichnen" mit der Konstitution von Gesellschaft überhaupt zusammen. Das zeigt etwa Caillois' in der Nachfolge der Durkheimschen Religionssoziologie stehende Bemerkung über das Fest: "Das Fest, die Vergeudung der während einer langen Zeit angehäuften Güter, die zur Regel gewordene Regellosigkeit, alle durch

(165) a.a.O., S. 91

(166) a.a.O., S. 95

(167) ebenda

die ansteckende Gegenwart der Maskierten umgekehrten Normen bewirken, daß der allgemeine Rausch zum Kulminationspunkt und zum eigentlichen Bande des kollektiven Daseins wird. Er erscheint als letzte Grundlage einer im übrigen wenig gefestigten Gesellschaft." (168) "Kollektives Dasein" entsteht also in den periodischen festlichen Entgrenzungen, der Verwandlung durch die Maske, dem Eingehen in den Ursprung. Dieser Ursprung ist nicht immer primordiales Chaos, sondern kann als Paradies gedacht werden, aus dem der Ur-schamane vertrieben wurde, der sich anmaßte, so mächtig wie die Götter zu sein. Nun gilt es im Falle von Krankheiten und bedrohlichen Ereignissen die leibbefreite Seelenreise in die himmlischen Regionen zu unternehmen, die es ermöglicht, sich mit den Ahnen zu verständigen. (169) Alle diese begrenzten kollektiven Entgrenzungen, die ich mit dem Terminus des "Spiel-von-...-Seins im Spiel" beschreibe, konstituieren den Menschen als gesellschaftliches Wesen einer frühen gattungsgeschichtlichen Phase, und eigentlich spricht auch Caillois in dem Kapitel über die Rauschspiele, das seine soziologische Spieltheorie einleiten und begründen soll, von einer Phase der Gattungsgeschichte, jener, in der die archaischen Gesellschaften den Aspekt des Spiel-von-...-Seins am Spielbegriff verwirklichten. (Natürlich kann man aus allen diesen Vorstellungen und Praktiken ein "rationales System" abstrahieren und kann dann den Begriff des Spiel-von-...-Seins, der den frühen Menschen als im Modus der Abhängigkeit existierend darstellt, als die Freiheiten übersehend, die Feinheiten überspringend abtun. Aber die Umfänglichkeit und Raffinesse eines Systems, die strukturalistische Tätigkeit in den tribalistischen Gesellschaften, ändert an diesem Modus nichts. Die 'Abstraktheit' des von mir

(168) a.a.O., S. 99

(169) vgl. M. Eliade, Schamanismus und archaische Ekstasetechnik.

eingeführten Begriffes bewahrt andererseits davor, zeitbedingte Vorstellungen und Sehnsüchte betreffend eine edle, unzivilisierte Primitivität nach rückwärts zu projizieren, ich erinnere an die "Bodense(e)ligkeit" mancher deutscher Volks- und Völkerkundler.)

Die große gesellschaftliche Wichtigkeit der veranstalteten Ekstase mit den vielen formalen Kennzeichen des Spieles ist mit der Behauptung Caillois' unvereinbar, "daß der Bereich des Spiels nach allem nur eine Art von Sonderbereich darstellt, der ... folgenlosen Verstellungen und wesenlosen Paniken vorbehalten ist." (170) Denn in den "Gesellschaften des Tohuwabohu" sind Maske und Rausch das zentrale Ereignis des gesellschaftlichen Lebens, durch das - jedenfalls in den frühen Formen, weniger in den bis heute stabilen Restformen der archaischen Gesellschaftsform - soziale Konsistenz und Identität überhaupt erst ermöglicht werden. Identität stellt sich ja nicht unabhängig und zunächst im Bereich instrumentellen Handelns und als die abgegrenzter Dinge her, sondern ist eine Derivation gesellschaftlicher Konsistenz, wie sie die periodische rituelle 'Partizipation am Ursprung' konstituiert. "Dieses frühe Leben spricht für sich noch nicht in Begriffen und logischen Syntaxen, es spricht in visionären Bildern, in Gebärden, in überhöhten und stilisierten Ritualen; es muß handeln und schauen, mit Auge und leiblicher Bewegung 'verstehen', wie es um es selber steht, - wie es eingelassen ist in mächtige, übergreifende Gewalten, ihnen ausgesetzt und preisgegeben ist, wie es 'abhängt' vom Übermenschlichen. Das Kultspiel verständigt die Kultgemeinde über das, was wesenhaft ist, und über die Lage des Menschen inmitten der kosmischen Gewalten, über die

(170) Caillois, a.a.O., S. 95

Segen spendenden und über die Unheil schickenden 'unsichtbaren Mächte', deren rätselhafte und beunruhigende Anwesenheit gespürt und doch wieder nicht direkt gesehen, gegriffen, gefaßt wird, - die in ihrer Nähe unfäßlich und geheimnisvoll bleiben und wie aus Hinterhalten und Verstecken die kleine Menschengesiedlung inmitten der Naturwildnis umlauern." (171)

Der Demonstrationscharakter des Kultes ist vom ordnenden, den Huizinga auch dem Spiel zuschreibt, nicht zu trennen. A.E. Jensen bemerkt: "Die Kulte aber sind weitgehend eine Demonstration dieser Ordnung als solcher. In ihnen wird sich die Gemeinschaft dieser Ordnung in erhöhtem Maße bewußt." (172) Gesellschaftliche Konsistenz, kultisch geleistet bis hin zur opferreichen Nichtidentität (173) (Menschenopfer, rituelle Todesspiele), ist die Vorbedingung von Identität, und im magischen Alltagszusammenhang, dem System von Wirkungen und Verwandlungen, sind die Elemente des Systems nicht losgelöst Bedingung ihrer selbst.

Das Kultspiel, die genuine Praxis des Menschen in der gattungsgeschichtlichen Phase des Spiel-von-...-Seins konstituiert die Gesellschaft und damit die Möglichkeit, vom "Menschen" reden zu können vermöge seiner ordnenden, genauer integrativen, im Sinne von "Synthesis" synthetischen Funktion. Die Kulte als "die große religiöse Sprache der Frühzeit" vereinigten "bis in

(171) Fink, a.a.O., S. 172

(172) A.E. Jensen, Mythos und Kult bei Naturvölkern, S. 56 - "aber" bezieht sich in Jensens Bemerkung auf die übrigen gesellschaftlichen Vorkehrungen, wie Heiratsregeln, Anordnung der Häuser im Dorf usw., die der "Anpassung" an die erkannte Weltordnung dienen sollen (vgl. ebd.); diese Anpassung hat aber selbst demonstrativen Charakter: in ihr ist mehr übergreifend-ordnende Mimesis als adaptive Zweckrationalität.

(173) vgl. T.W. Adorno: "Utopie wäre die opferlose Nichtidentität des Subjekts." - Negative Dialektik, S. 275

spätere Kulturen" "große Volks-Versammlungen zu Gemeinschafts-Erlebnissen. Große Gemeinschafts-Verbände durch gemeinsame Handlungen zu einer eng verbundenen Einheit, zu einem Kollektiv zusammenzuschließen, ist daran das hervorstechendste Merkmal auch schon in den frühesten Zeiten der Menschheitsgeschichte." (174)

"Gerade für die Weitergabe der wesentlichsten Welterkenntnisse an die heranwachsende Jugend ist die gemeinsame Handlung im Kult von entscheidender Bedeutung. Hierfür legen die weitverbreiteten Reifezeremonien Zeugnis ab, die letzten Endes keinen anderen Sinn haben, als die Jugend in die in der jeweiligen Gemeinschaft geltende Ordnung einzuweißen und damit zu vollwertigen Stammesmitgliedern zu machen." (175)

Als Welterschließung durch "Vergegenwärtigung" des Gesamtzusammenhangs in einem symbolischen kultisch-festlichen Spiel, in dem das Einzelne und der Einzelne unalltägliche Qualitäten gewinnen, weil die dargestellte Verschmelzung mit der Ursprungsmacht und das Nachspielen der Schöpfung die Dinge zur Selbstdarstellung bringen, haben K. Kerényi das Fest, E. Fink das Kultspiel gewürdigt. Kerényi spricht davon, daß "etwas Göttliches hinzukommen" muß, "ein geistiges Element mehr", "wodurch das sonst Unmögliche möglich wird. Man wird auf eine Ebene erhoben, wo alles ist 'wie am ersten Tage', 'leuchtend', neu und 'erstmalig', wo man mit Göttern zusammen ist, ja selbst göttlich wird, wo Schöpfungsodem weht und man an der Schöpfung teilnimmt. Das ist das Wesen des Festes, und das schließt die Wiederholung nicht aus. Im Gegenteil: sobald man durch Zeichen der Natur, durch Tradition

(174) Jensen, a.a.O., S. 57 f.

(175) a.a.O., S. 55; vgl. auch W. Schmidt, Spiele, Feste, Festspiele.

und durch Gewohnheit daran erinnert wird, ist man immer wieder fähig, an einem ungewöhnlichen Sein und Schaffen teilzunehmen. Zeit und Mensch werden festlich." (176)

"Im Hintergrund des Maisfestes steht ... die Wirklichkeit des Maisschicksals. Warum entsteht aus jener Wirklichkeit in den Menschen, die in derselben Lebenseinheit mit dem Mais existieren, warum entsteht daraus gerade in den 'hohen Zeiten' des Maises die Idee jenes Schicksals als des Schicksals eines göttlichen Wesens: das wäre eine müßige Frage. Aus etwas Gegenwärtigem ist etwas noch mehr Gegenwärtiges entstanden, aus einer Wirklichkeit eine höhere Wirklichkeit." (177) "Zwischen Ernstem und Spielerischem, streng Gebundenem und willkürlich Freiem schwebt die festliche Atmosphäre. Diese Paradoxie löst sich nur, wenn wir sie von der Kernseite, von der Idee aus betrachten. Eine Wirklichkeit der Welt wird für uns seelische Realität, sie leuchtet in uns als völlig überzeugende Idee auf." (178)

Ähnlich spricht Fink von den mythischen, im Kult aktualisierten Bildern als ursprünglichen, nicht sprachlich reproduzierbaren Erfahrungen, die den von Susanne K. Langer so genannten "präsentativen Formen der Symbolbildung" entsprechen. Im Unterschied zur "diskursiven Symbolik" (Sprache, Begriffe), die in ihrer Konsequenz gehalten ist zu reflektieren, und zwar auf den logischen Ort der Reflexion, ist die rein expressive präsentative Symbolik das logische Bild der Emotionen. "Jedem Symbol obliegt die logische Formulierung oder Konzeptualisierung dessen, was es vermittelt." (179) Kult bedeutet hier soviel wie ein Vollziehen der "produktiven Schau ... in einer kollektiven Kommunikation", die die sympathetische Verbundenheit

(176) K. Kerenyi, Vom Wesen des Festes, S. 57 (zit. nach: Jensen, a.a.O., S. 68)

(177) a.a.O., S. 58 (nach Jensen, a.a.O., S. 68 f.)

(178) a.a.O., S. 62 (nach Jensen, a.a.O., S. 69)

(179) S.K. Langer, Philosophie auf neuem Wege, S. 103

der Stammesangehörigen steigert. "Der Lebensrhythmus und das Lebensgefühl durchpulst alle Angehörigen eines Clans und durchzuckt sie vielleicht auch dann und wann mit den gleichen visionären Energien, macht sie zu Eopten des selben Sinn-Bildes. Der gemeinsam verstandene Sinn verdichtet sich als Bild." (180) Deswegen ist auch die Tat des Medizinmannes "Heils-Tat, von der das Wohl und Wehe des ganzen Sozialverbandes abhängt ... er leitet die Feste, in denen das zerstreute, ins Tagtägliche auseinandergefallene Lebensganze sich wieder sammelt in der Vergegenwärtigung der Götter ... die Mantik knüpft Himmel und Erde, Götter und Menschen zusammen, stellt die menschlichen Dinge insgesamt und ausdrücklich in den Horizont des Ganzen." (181)

Gerade diese kommunikatorische expressive Verdichtung - "spontane Vision" - (182) leistet der präsentative Symbolismus, der sich dadurch auszeichnet, "daß eine Vielzahl von Begriffen in einen einzigen totalen Ausdruck zusammengezogen werden kann, ohne daß diesen einzelnen Begriffen durch die den Gesamtausdruck konstituierenden Teile jeweils entsprochen wird. Die Psychoanalyse bezeichnet diese in der Traumsymbolik zuerst entdeckte Eigentümlichkeit als 'Verdichtung'." (183) Die Traumarbeit ist Verdichtungsarbeit, die jeder nächtlich ebenso leisten muß, wie das psychisch gestörte Kind sich seine Konflikte spielend darstellen muß, wenn spontane Kommunikation möglich bleiben, bzw. wieder möglich

(180) Fink, a.a.O., S. 141

(181) a.a.O., S. 172

(182) "Spontane Vision oder spontane Dramatik in Menschengestalt - denn Spontaneität ist bei allem Ursprünglichen anzunehmen - ist dem Menschen näher als Tierepiphanie und die Nachahmung von Tieren im Tanz." Kerenyi, a.a.O., S. 58

(183) Langer, a.a.O., S. 191.

werden soll. (184)

A.E. Jensen setzt sich mit Huizingas Behauptung auseinander, nach der das Spiel gegenüber dem kultischen Bereich das Primäre ist. Die "entscheidende Aussage" Huizingas, "gegen die sich ernste Einwände erheben", da sie das "Werden der Kulte als etwas völlig Gleichgültiges, Nebensächliches" (185) erscheinen läßt, lautet: "Die archaische Gemeinschaft spielt so, wie das Kind spielt und wie die Tiere spielen. Dies Spiel ist von Anfang an erfüllt von den Elementen, die dem Spiel eigen sind: es ist voll von Ordnung, Spannung, Bewegung, Feierlichkeit und Begeisterung. Erst in einer späteren Phase der Gesellschaft verbindet sich mit dem Spiel die Vorstellung, daß in ihm etwas ausgedrückt wird: eine Vorstellung vom Leben. Was einmal wortloses Spiel war, nimmt nun dichterische Form an. In der Form und in der Funktion des Spiels, das eine selbständige Qualität ist, findet das Gefühl des Eingebettetseins des Menschen im Kosmos seinen ersten, höchsten und heiligsten Ausdruck. Nach und nach dringt die Bedeutung einer heiligen Handlung in das Spiel ein. Der Kult pfropft sich auf das Spiel auf, das Spielen an sich aber war das Primäre." (186) Gegen Huizingas Bemerkung, die eine bei Frobenius vermutete funktionale Auffassung des Kultspiels, daß es nämlich die "kosmische Ergriffenheit" (187) ausdrücken solle abweisen will, bietet nun Jensen die zum

(184) Zur therapeutischen Synthesis und Identitätsbildung im Spiel vgl. besonders Erik H. Erikson, *Kindheit und Gesellschaft* und Hans Zulliger, *Heilende Kräfte im kindlichen Spiel*; Zulliger versteht das Spiel als die eigentliche Sprache des Kindes.

(185) Jensen, a.a.O., S. 67

(186) Huizinga, a.a.O., S. 24 f.

(187) "Wirklichkeitsempfängnis bedeutet die Fähigkeit, ergriffen zu werden vom Wesen der Erscheinungen - aber nicht von den Tatsachen, sondern von der sie bedingenden Wirklichkeit ..." - Leo Frobenius, *Kulturgeschichte Afrikas*, S.25.

Teil schon zitierten Ausführungen Kerenyis auf, aus denen hervorgeht, daß beim Kult "ein geistiges Element mehr" dazukommt, nämlich das ursprungsmythische Bewußtsein. Das Kultspiel bezieht sich also auf eine ursprüngliche Wirklichkeit, die der Mythos andeutet. Jensen führt mehrere ethnologische Beispiele an, die darlegen, daß zwischen dem Mythos und dem Kultspiel das Verhältnis von Andeutung und Ausdruck besteht, ein Verhältnis innerhalb einer Einheit, wie er W.F. Otto folgend betont. (188)

Außerdem verweist Jensen gegen die Gleichsetzung von Kult und Spiel durch Huizinga auf die Kinderspiele, die er unterscheidet in improvisierte wirklichkeitsbezogene Spiele (Kinder spielen Eisenbahn oder "beim Kaufmann") und in die traditionellen Spiele als die "survivals" von Kultspielen. (189) Unsere Darstellung einer gattungsgeschichtlichen Phase unter Zuhilfenahme des Aspektes "Spiel-von-..." des Spielbegriffes, meint dasselbe, vermeidet aber die Dichotomie der Momente: ursprungsmythisches Bewußtsein einerseits, Wirklichkeitsbezogenheit, Autonomie andererseits am dialektisch strukturierten Kultspiel.

Im Kultspiel hat die Ichdiffusion die gesellschaftliche Funktion der verbindlichen Zeitstrukturierung, und sie bedeutet etwas (Schöpfung), weil die früheren Gesellschaften sich nicht als "Gesellschaft" auf sich beziehen, sondern sich in der bloßen begriffslosen Beziehung, die deshalb keine reflektierte Beziehung sondern strukturierter Ausdruck, "spontane Vision", "veranstaltete Ekstase" ist, stabilisieren. So muß das ursprungsmythische Bewußtsein heute auf seinen Begriff gebracht werden, da heute die Bedingtheit der Emphase der "guten Gestalt",

(188) vgl. Jensen, a.a.O., S. 54

(189) a.a.O., S. 78 f.

von der Huizinga sich über das Problem des Verhältnisses des Kultes zum Spiel hinwegtragen läßt, offen zutage liegt. Verräterisch ist ja die Wendung "wortloses Spiel": die gute Gestalt, dynamisch verwirklicht im Spiel, bedarf sozusagen nicht des Geredes.

Die Eigenart des Kultspieles, nur an sich Gegenwärtiges in ein mehr Gegenwärtiges zu verwandeln, das tagtäglich Zerstreute in einem Welthorizont zu versammeln, die Ordnung der Gemeinschaft in den Formen des Kultspieles, kurz der Synthesis-Charakter des Kultspieles ist es, was die Formel "Spiel-von-...-Sein als gattungsgeschichtliche Phase" meint. In Analogie zu Sohn-Rethels Definition der gesellschaftlichen Synthesis als "die Funktionen, die in den verschiedenen Geschichtsepochen den Daseinszusammenhang der Menschen zu einer lebensfähigen Gesellschaft vermitteln" (190), kann man von der begrenzten, ordnend-geordneten Entgrenzung und Ichdiffusion im Kultspiel und auch der zweckhaften Beschwörung der umgebenden Mächte in den Ekstasetechniken von der archaischen gesellschaftlichen Synthesis sprechen - zeitlich vor einer Mannigfaltigkeit der in den Gesellschaftsformen "gegebenen arbeitsteiligen Beschäftigungen" (191) liegend, die dann "zu einem funktionierenden Ganzen" zusammengehalten werden müssen. Wir haben darauf hingewiesen, daß Spiel von ... als Erleben sich selbst nur in einer aktiv begrenzten Entgrenzung, wofür wir der Umgangssprache das Wort "Spiel" entnehmen, entfalten kann. Kujawa sieht in der Unfähigkeit der Sprache, das Spiel vereinheitlichend zu

(190) Sohn-Rethel, a.a.O., S. 16

(191) ebenda

bezeichnen, einen Hinweis auf die "für das Spiel wesentliche Aufhebung der Grenzen des Ich." (192)

Die Strukturiertheit des Spieles bedingt seinen Synthesis-Charakter. Dies gilt nicht nur für das Kultspiel als einer den gesamten Stamm einbeziehenden Aktion, sondern auch für den stellvertretenden einzelnen Träger des Kultischen und Unalltäglichen, den Schamanen, der das Ergebnis einer Polarisierung ist und den Preis für das Zerreißen der alle einbeziehenden Synthesis im Kultspiel zu zahlen hat: er ist gefährdete, abnorme Existenz, die in virtuoson Leistungen sich das äußerste abverlangt. Der Schamane konzentriert auf seine Gestalt und seine Tanzschritte, Gesänge, Sprünge die kosmische Mannigfaltigkeit, sein Gewand ist mit Federn und Eisenteilen geschmückt, die eine Vereinigung der Seele des Schamanen mit der Erde selbst darstellen, denn die ewige Seelenkraft entströmt der Körperessenz, den Knochen, wie die der Erde dem geschmiedeten Metall. (193) Er verfügt über alle Potenzen, die in den Symbolen sich manifestieren, ja nur innerhalb einer besonderen Zeitspanne und einer besonderen Konstellation können diese Potenzen sich enthüllen. "Sobald der Schamane sich den Mantel überwirft, wird er von der Macht und Kraft jener Geister, die auf seinem Rock abgebildet sind, durchdrungen. Übernatürliche Eigenschaften bemächtigen sich seiner, und diesen verdankt er es, daß er sich in den Himmel oder die Unterwelt zu versetzen vermag, um mit den Geistern in Verhandlung und, wenn nötig, auch in Kampf treten zu können." (194)

(192) Kujawa, a.a.O., S. 47

(193) vgl. H. Findeisen, Schamanentum, S. 86 ff.

(194) G. Nioradze, Der Schamanismus bei den sibirischen Völkern, S. 84 f.

Zugleich ist die "Bemächtigung" durch das Übernatürliche ein artifizielles Rollenspiel: "Der Schamane bietet seinem Publikum ein Schauspiel, wenn er seinen Kranken behandelt" (195), aber er bietet auch sich selbst diesem "Schauspiel" dar. Er ist deshalb "reine Aktivität, Selbstverströmung, so wie die Affektivität die Nährerin der Symbole ist. Das (schamanistische) Heilverfahren", schreibt Lévi-Strauss, "bekundet in einer ganzheitlichen Erfahrungen den Zusammenhang des psychischen Universums, das selbst eine Projektion des sozialen Universums ist." (196)

Es konstituiert damit immer wieder das soziale Universum, das als solches ja nicht bewußt ist und deshalb jene Lücken aufweist, "vordefinierte Probleme", die durch eine strukturierende Tätigkeit in ein Moment des sozialen Zusammenhalts überführt werden. "Die Magie paßt die Gruppe mit Hilfe des Kranken wieder an vordefinierte Probleme an." (197)

Auch das Kultspiel ist zu diesen strukturierenden Tätigkeiten zu rechnen, die das wichtigste Problem der archaischen Gesellschaft, die Gesellschaftlichkeit selbst, die bei gering entwickelten Produktivkräften und geringer Arbeitsteilung nicht an die Dynamik immer reflektierter verlaufender Tauschprozesse geknüpft ist, zu lösen hat.

Das Kultspiel erweist sich damit als eine Ordnung, die sich auf das bezieht, was jede menschliche Ordnung in Frage stellt: die übermenschlichen Gewalten. Es ist unmittelbare Synthesis, ihr ist nicht ein Zweck bewußt vorgeordnet. Ein solcher Zweck müßte dabei auf jene Konflikte bezogen sein, deren Potential

(195) C. Lévi-Strauss, *Strukturelle Anthropologie*, S. 198

(196) a.a.O., S. 201

(197) ebenda

der von ihnen in Frage gestellten Ursprung zur Fraglosigkeit des Mitmachens in sich hineinzusaugen tendiert.

Der sich verabsolutierende und verschlingende Ursprung ist das Ergebnis einer Bedrohung und seiner substantiellen Brechung, die er scheinbar siegreich und deshalb gierig nach Opfern von sich abweist. Jede Gesellschaft, die sich nicht als Gesellschaft ihrer selbst bewußt, nicht in ihren zwecksetzenden Mitgliedern sich durchsichtig geworden ist, enthält in sich das große Problem des ursprungsmythischen Mitmachens oder Neinsagens. In der archaisch-ursprungsmythischen Gesellschaft ist die sich selber ordnende Ordnung als Unterordnung wirklich, als Verehrung. In seinen "Bemerkungen zu Frazers Golden Bough" schreibt Wittgenstein gut hegelisch: "Denn das Erwachen des Intellekts geht mit einer Trennung von dem ursprünglichen Boden, der ursprünglichen Grundlage des Lebens vor sich. (Die Entstehung der Wahl.)

(Die Form des erwachenden Geistes ist die Verehrung.)" (198) - Beides, "Trennung von dem ursprünglichen Boden", die Entstehung der Wahl" geschieht in der Aufrichtung des Leibes, die den Kopf vom Boden erhebt, den Blick und die Hände freigibt. Damit aber der Geist tätig werden konnte, mußte jene Ordnung als Verehrung, strukturierte Auslieferung entstehen.

Das dialektisch-materialistische Prinzip, daß das kognitiv Erste das genetisch Zweite ist, hat seine kognitiv-genetische Entsprechung und notwendige (logisch-historische) Vorformulierung darin, daß die Vernunft im Anderssein ihrer selbst ihr Vorhergehendes hat. Dies ist in der Wirklichkeit die Gesellschaft, in welcher soziale Konsistenz in der periodischen Exuberanz als Steigerung des magischen Allzusammenhanges bis zur Verschmelzung mit dem Ursprung als primordiales Chaos verwirklicht wird. "... die Menschen werden der Berührung mit der

(198) Wittgenstein, Bemerkungen über Frazers The Golden Bough, S. 245

'dämonischen Übermacht gewiß, wenn sie sich selber entgleiten ..." (199) Dies meint Spiel von ... im Spiel. So wird im Opfer eine Zerstörung dargestellt, die das Ganze erhält, - ebenfalls eine Selbstkonstitution als Selbstausslöschung. Nicht aber die Auslöschung, sondern das "Selbst", das diese ins Werk setzt, sichert der Gesellschaft nicht nur das Fortbestehen sondern prinzipiell das Darüberhinausgehen.

Das Kultspiel als unmittelbare Synthesis kann mit dem Un-Bild Erich Neumanns verdeutlicht werden, daß hier "der Gehende der Weg ist, der sich selber geht" (200) - ein paradoxer, dynamischer Vorgang, der die Veränderung in Raum und Zeit aus Raum und Zeit fort in sich hineinnimmt: der Tanz. Aller Kult ist in seinem Wesen Tanz und, soweit das Spiel mit Rhythmus und Tanz zusammenhängt, auch Spiel und voller spielerischer Elemente. Huizinga weist auf das gotische Wort laikan hin, "das in den skandinavischen Sprachen das allgemeine Wort für Spielen geliefert hat ... Im Gotischen selber kommt laikan nur in der Bedeutung von Springen vor. Wir sahen schon früher, daß als konkrete Grundbedeutung einiger Spielwörter schnelle Bewegung zu gelten hat. Vielleicht würde man besser sagen: die von lebendiger rhythmischer Bewegung" (201).

Ulrich Mann vermutet einen rituellen Ursprung des aufrechten Ganges, der den Menschen vom "ursprünglichen Boden", wie Wittgenstein sagte, trennte. "Vielleicht ist es wirklich das

(199) Fink, a.a.O., S. 175 f.

(200) Neumann, Kulturentwicklung und Religion, S. 63

(201) Huizinga, a.a.O., S. 43. - "Man erinnere sich an Platons Vermutung, daß das Spiel seinen Ursprung in dem Bedürfnis aller menschlichen und tierischen Jugend, zu springen, habe: Leges, 653 D." (ebenda).

Feuer gewesen, welches das Freiheitsritual in Gang brachte, der Feuertanz in der kalten Subtropennacht, nah beim wärmenden und verzehrenden Element, das nach oben flackerte und die Häupter aufwärts riß, das abstieß und zur Zurücknahme des Oberkörpers zwang, das aber auch wohltat, wenn man den Leib in guter Distanz seinen Strahlen darbot: wagend und hoffend." (202)

"In der Frühgeschichte der Menschen, da die Welt - auch mythisch - noch nicht erkannt wird und noch kein logisches Denken Ursache und Wirkung zu koppeln vermag, haben die Dinge und alle Geschehne ihre einmalige Wucht und ihr dämonisches Eigenleben. In ihm bestehen zu können, ist das ganze Sinnen und Trachten der Menschen. Bestehen ist in diesem Fall aber: den Willen der Höheren erspüren, sich ihnen zu nahen. Nicht in der gleichen Form, wie man im Alltag ist, da versteht man sie ja nicht, wie sollen sie einen verstehen? Den 'Tag' schüttelt man ab, sein Selbst, seine Angst - das alles verliert man im Tanz. Eine so 'besessene', opferbereitende tanzende Gemeinschaft hat ihre bestimmten Rhythmen, Bewegungsfolgen, dynamischen Steigerungen oder Monotonien, die bestimmten magischen Vorstellungen entwachsen sein mögen, mit denen sie sich in den ekstatischen Zustand hineintanzt oder darin erhält ... Sie tanzt sich in ein gewisses Halbbewußtsein, und wenn der eine oder andere fast bewußtlos stürzt, springt er nach dem Erwachen sofort wieder in den Tanzkreis." (203)

Huizinga kommentiert die Betrachtungen Kerenyis über das Fest mit den Sätzen: "... die zeitliche und räumliche Begrenzt-

(202) U. Mann, Theogonische Tage, S. 219

(203) D. Günther, Der Tanz als Bewegungsfänomen, S. 101

heit, das Zusammengehen von strenger Bestimmtheit und echter Freiheit, das sind die hauptsächlichsten gemeinsamen Züge von Spiel und Fest. Im Tanz scheinen die beiden Begriffe die innigste Verbindung einzugehen.

Die Cora-Indianer an der pazifischen Küste von Mexiko nennen ihre heiligen Feste des jungen Maiskolbens und des Maisröstens ein 'Spiel' ihres höchsten Gottes." (204)

Nun muß man gegenüber solchen Übersetzungen von sprachlichen Äußerungen fremder Kulturen vorsichtig sein, spätestens seitdem V. Harms am Beispiel der ethnologischen Berichte über das Spiel in der Kultur der Samoaner die "Abhängigkeit des im europäischen Kulturbereich gebrauchten Terminus 'Spiel' von bestimmten Einstellungen" (205) aufgezeigt hat. Freilich ist das Problem der Übersetzung eher verdeckt als gelöst, wenn man - befangen in den Denkwängen der neuzeitlichen Wissenschaft - den infragestehenden Begriff in einem Reinigungsritual von "Wertungen" und "Unklarheiten" reinigt, um dann, wie es exemplarisch die Arbeit von Harms vorführt, zu einem beschränkten, eingeengten aber eindeutigen und operationalisierbaren Begriff (des Spieles) zu gelangen. Das Übersetzen und auch die Reflexion darauf darf sich nicht nur auf den Technizismus, der intersubjektiv ist, insofern er die Subjekte auslöscht, verlassen, denn Sprache ist Verkörperung von Trieben und des Triebgrundes. (206) Wegen der dem Spiel inhärenten Lust möchten wir z.B. gewissen Verhaltensformen in anderen Kulturen den Spielcharakter ab-

(204) Huizinga, a.a.O., S. 28 f.

(205) V. Harms, Der Terminus "Spiel" in der Ethnologie, S. 16

(206) Den Begriff des "Triebgrundes" übernehme ich von Klaus Heinrich, der in seinen Vorlesungen und Seminaren die Konzeption der Sprache als Verkörperung und Ausdruck ("Übersetzung") des Bündnisses mit dem Triebgrund entwickelt hat.

sprechen, weil in ihnen "strenge Bestimmtheit" zu deutlich wird. Dies kommt dann daher, daß wir in unserer so durchaus triebfeindlichen Kultur die Lust vorwiegend mit unregelter, zügelloser Triebabfuhr assoziieren und uns nicht vorstellen können, daß Lust auch aus der durchgehaltenen Spannung zwischen Freiheit und Determiniertheit resultieren kann.

Da ich eine Tendenz des Kultspiels zur Anreicherung mit spielhaften Momenten und selbst Spielen im Sinne der Charakterisierungen Huizingas annehme, und zwar wegen des ordnenden, synthetisierenden Charakters von Ritual, Kult und Spiel gleichermaßen, kommt mir, wie ich zugebe, eine solche Selbstinterpretation ihres Maisfestes durch die Cora-Indianer, wie sie die Übersetzung behauptet, sehr gelegen. Indessen gibt es eine Fülle von Beispielen in den ethnologischen Berichten, die die Wirklichkeit dieser Interpretationen belegen, Berichte nämlich von Handlungen innerhalb von Kulturen oder Festen, die mehr oder weniger von kultischer Bewandnis deriviert sind und Spiele genannt werden können. Hans Findeisen berichtet von den bei der burjatischen Schamanenweihe in Erscheinung tretenden Spielen. "So wird zwischen dem Zelt und der außerhalb desselben eingegrabenen Birke bei den Alarenburjaten eine aus schwarzen Pferdehaaren geflochtene Schnur gespannt, die von den Männern während des Weihezeremonials selbst geflochten worden ist. Auf diese Schnur, die etwas über zehn Meter lang ist, setzt man ein kleines Eisenrad. Die jungen Männer teilen sich in zwei Parteien, von denen die eine bei dem Zelt, die andere dagegen bei der großen Birke steht. Jede Partei hat sich mit einem Stock versehen, und die bei der Birke stehende Partei schlägt nun das Rad oder den Ring der anderen Partei zu, die es wieder zurückschlägt. Dieses Spiel muß unbedingt während der Weihezeremonie gespielt werden, um die während der Festlichkeit anwesenden Geister zu erfreuen." (207)

Findeisen sieht darin ein für den eurasiatischen Kulturkreis typisches Spiel mit dem Sonnenrad, "das in der Gestalt von geflochtenen Ringen allerdings auch beim Wettlauf der Tarahumara-Indianer und anderer mit Hilfe langer Stöcke von den Teilnehmern vor sich her getrieben wird. Solch Sonnenradspiel dürfte auch bei einem Fest, das die Vereinigung einer Himmelsbewohnerin mit einem Irdischen feiert, eher am Platze sein als ein Kriegsspiel." (208) Hier ist es die Art der Tätigkeit selbst, die dafür den Ausdruck "Spiel" nahelegt, zumal sie uns allen als survival im Reifenspiel der Kinder bekannt ist. Aber das Spiel ist hier eingefügt in eine Weihezeremonie, es ergänzt sie nach der Seite der Freude, die den Geistern bereitet werden soll, um sie den Menschen zu nähern. Hier wird also die Zusammenfügung selbst noch einmal spielhaft thematisiert, der eigentliche Zweck der Hochzeits-Zeremonie. Das Spiel erklärt die Zeremonie, aber auch ihren Synthesis-Charakter, es synthetisiert sozusagen die Synthesis im Kult, das heißt es steigert diesen Charakter, und diese Steigerung geschieht in den Teilnehmern selbst als Freude, die sie den Geistern bereiten wollen; daher diese Interpretation des Spiels durch die Burjaten.

Ein weiteres Beispiel entnehmen wir der Arbeit von Hans Damm über die gymnastischen Spiele der Indonesier. Er berichtet von Archipelen, auf denen man "den für das Gedeihen in der Pflanzenwelt verantwortlichen Geist Upulero durch orgiastische Kulte zu gesteigertem Wachstum anzuregen" sucht. "Das geschieht durch die zeremonielle Ausübung des Coitus. Auf den Südostinseln Babber und Timorlaut soll nach Hovell dieser Ritus nicht mehr so fest wurzeln. Hier ist die naturalistische Darstellung durch eine andere Handlung wesentlich ab-

(208) ebenda

geschwächt worden. Der Coitus wird nämlich nur noch mimisch, und zwar im Tauziehen vorgeführt. Es kommt dabei weniger auf ein Ziehen als vielmehr auf das Vor- und Rückwärtsbewegen des Oberkörpers an, womit man die Bewegungen des Coitus nachahmt. Die beiden Parteien sind das männliche, bzw. das weibliche Prinzip und werden durch die entsprechenden Geschlechter dargestellt. Hier ist also das Tauziehen kein Spiel mehr, sondern es besitzt eine rein zeremonielle Bedeutung."

(209) Wenn wir die im Zitat angedeutete Hypothese, daß hier das Tauziehen die Abschwächung einer "naturalistischen Darstellung" ist, des Koitus, übernehmen, dann können wir fragen, ob diese "Abschwächung" noch im selben Grade als eine Handlung mit religiöser Bedeutung gelten kann wie die ursprüngliche, ob diese Zeremonie nicht relativ zu den sonst zu diesem Zweck geübten Zeremonien mehr ein Spiel ist, wenn auch ein "Spiel mit religiöser Bedeutung", ein Terminus, an dem V. Harms aus den erwähnten Gründen Anstoß nimmt. Aber genau auf diese Mischform, die nur möglich ist wegen des Synthesis-Charakters des Spiels, der auch für die therapeutische Wirkung des Spiels auf die unter uns lebenden "Primitiven", die Kinder, verantwortlich ist, kommt es mir hier an. Die archaische gesellschaftliche Synthesis des Kultspiels und der Synthesis-Charakter des Spiels kommen in solchen Übergängen und Mischformen zusammen. Vor allem ist es falsch, einer Zeremonie, weil mit ihr etwas erreicht werden soll, und weil sie etwas bedeutet, den Spielcharakter abzusprechen. Anschließend an das hier Zitierte bemerkt Damm noch: "In diesem Falle stellt es (das Tauziehen) einen Analogiezauber dar, der darauf hinzielt, die Vegetation zu erneuern." Aber das Ziel - Fruchtbarkeit - hat seine Bedeutung innerhalb der Lebens- und Denk-

(209) H. Damm, Die gymnastischen Spiele der Indonesier und Südseevölker, T. 1. Die Zweikampfs Spiele, S. 67

weise dieses Volkes; es bedeutet nicht "Reproduktion", ein Begriff, der erst in aller Schärfe während des Überganges des Warenhandels- und Industriekapitalismus gefaßt werden kann. Insofern stellt die Fruchtbarkeitszeremonie keine nur zweckrationale Handlung dar. "Einem religiösen Symbol liegt keine Meinung zu Grunde" (210), bemerkt Wittgenstein zu Frazers Golden Bough. Wittgenstein polemisiert gegen die europozentristischen rationalistischen Konstruktionen der "Magie" bei Frazer: "Welche Enge des seelischen Lebens bei Frazer! Daher: Welche Unmöglichkeit, ein anderes Leben zu begreifen, als das englische seiner Zeit." (211) Weil Wittgenstein, ein moderner Rousseau, hinter die Unterscheidung von Wahrheit und Irrtum, episteme und doxa ("Meinung") zurückwill, denkt er Magie als Teil eines Lebenszusammenhanges, als ihn ergänzende "symbolische Form". "Und immer beruht die Magie auf der Idee des Symbolismus und der Sprache. Die Darstellung eines Wunsches ist, eo ipso, die Darstellung seiner Erfüllung. Die Magie aber bringt einen Wunsch zur Darstellung; sie äußert einen Wunsch." (212)

(Seien wir also vorsichtig mit dem Terminus "religiöse Bedeutung" zur Abgrenzung von Zeremonien. Ein Lebenszusammenhang ist mehr ein Ausdruckszusammenhang als ein Interessenzusammenhang, der Terminus "Interesse" selbst soll ja etwas ausdrücken und rechtfertigen. So dient auch der Begriff der Rationalität, der hinter Frazers Konstruktion der Magie als "irrtümlicher Technik" und Wissenschaft steht, der Rechtfertigung der allseitigen Rationalisierung, der Zurichtung des

(210) Wittgenstein, a.a.O., S. 236

(211) a.a.O., S. 237

(212) ebenda

Lebens auf Zweckrationalität und Instrumentalität in der bürgerlichen Gesellschaft. Der Freudsche und der Max Webersche Begriff der "Rationalisierung" hängen eng zusammen.)

Freilich, in einer Hinsicht stellt das Tauziehen eine Steigerung gegenüber der ursprünglichen, von Damm puritanisch "naturalistisch" genannten Zeremonie dar: am Koitus können nur jeweils zwei Menschen teilnehmen, wenn nicht überhaupt der Ritus die Teilnehmer aufteilt in das eine Paar, das den rituellen Beischlaf vollzieht, und die anderen, die singen, tanzen und zuschauen. Nun ist die Sexualität, die große Befruchtung, ohne die nichts wächst, auch eine Art Synthesis. Sie ist die Einigung zweier sonst in keinem derart intensiven körperlich-psychischen Kontakt Stehender, der Penis ist die Brücke. (213)

Im energetisch orientierten Denken der Menschen der tribalistischen Gesellschaft überwiegt das Vereinigen das Tennen, Analysieren, Verdinglichen. Und vielleicht ist alle Magie ein als technisch sich darstellendes Vereinigen - ein "Symbolismus". Insofern die Sexualität, selbst synthetischen Charakters und selbst auch ein Spiel, im wesentlichen und besonders im Zusammenhang eines Kultes Vereinigung ausdrückt und auf sie hinweist, tendiert diese Zeremonie dazu, zum Spiel mit religiöser Bedeutung zu werden. Das Spiel ist die Vereinigung, die die Sexualität ist, in einer die Gesamtheit sowohl der Menschen als auch des einzelnen Teilnehmers einbeziehenden und anders als die Sexualität beanspruchenden Form. Wittgensteins Bemerkung über den Symbolismus und die Darstellung des Wunsches in der Magie meint dasselbe wie Kujawas Sätze: "Spiel ist ein Sichverlieren der Persönlichkeit in den Bildern unserer

(213) vgl. Brown, a.a.O., S. 252

Phantasie von der Welt. Dabei bleibt aber von besonderer Bedeutung, daß diese Welt im Spiel in ihrer eigenen Freiheit mitspielt - mit uns spielt" (214), wozu er anmerkt: "In dieser Tatsache trifft sich das Spiel mit der Wurzel aller Religion (religere = verbinden)." (215)

(214) Kujawa, a.a.O., S. 39

(215) a.a.O., S. 125. - Die neuere Forschung schließt sich allerdings der Ableitung Ciceros von re-legere = sorgfältig zurücklegen als dem Gegenteil von "neglegere" = vernachlässigen an.

Beilage:

Zur Unterscheidung von Ritual und Spiel.

Natürlich sollen die zuletzt gemachten Bemerkungen nicht für eine Vermischung von Ritual und Spiel plädieren oder das eine auf das andere reduzieren. In diesem Kapitel sollte ja der Aspekt des Spiels von ... am "Spiel" besonders herausgehoben und einer bestimmten Phase der Gattungsgeschichte des Menschen zugeordnet werden. Es wurde die Erlebnisseite des Spiels von ... dargestellt und dabei anknüpfend an den Begriff des Kultspiels als archaischer gesellschaftlicher Synthesis der Begriff des Spieles als lustvoller Selbstausdruck und ausgegrenzte Tätigkeit mit einem synthetisierenden Effekt (Verganzheitlichung) einbezogen. Zur Unterscheidung zwischen Ritual und Spiel sollten wir dort weiterfragen, wo wir uns zuletzt befanden, wir sollten fragen, was es mit der Tendenz des Kultspiels zur Anreicherung mit Spielmomenten auf sich hat. Wenn der Kult ein geregelter Ablauf von Handlungen ist, die etwas bedeuten, so kommen mit dem Spiel Momente der Ausgelassenheit hinein, das heißt auch ein Auslassen des Bedeutens, ein Übergehen in den bedeutungslosen Selbstablauf, dem man sich überläßt. - Umgangssprachlich meint die häufige Verwendung des Wortes "Spiel" in Wendungen wie "ins Spiel bringen, "das spielt keine Rolle" einen Selbstablauf, der entweder selbst nur noch von eingeschränkter Bedeutsamkeit ist, den man aus großer Distanz überblicken möchte, oder in den man als Teil verstrickt ist, wogegen man dann protestiert: dieses Spiel spiele ich nicht mehr mit. - Aber auch Kult und Ritual haben das Moment des Überlassens an sich, nämlich des gehorsamen Übernehmens der Bedeutungen. Oben kam dies bereits darin zur Andeutung, daß im Kult das Welttötum mit sich spielt.

Im Kultspiel wie im Spiel findet Kommunikation mit sich selbst statt, nur ist es im ersteren das Totum selbst, das sowohl erscheint wie in sich kreist. Am kreisenden Totum können die Menschen als dessen Teile an ihm teilhaben, sich in ihm soweit sichern, daß sie sich selbst ausdrücken und ausgelassen sein können. Sehr schön - man mag sich auch an das bereits über das energetische, auf Synthesis angelegte Weltbild der tribalistischen Gesellschaft erinnern - drückt dies van der Leeuw aus: "diese Geisteshaltung, die nicht zergliedert, abstrahiert, folgert, trennt, sondern auf das Ganze geht, konkret faßt, wesentlich verbindet und 'Teilhabe' erlebt, ist so gut die unserige wie diejenige der Primitiven. Bei den letzteren hat sie freilich einen weiteren Herrschaftsbereich. Aber auch uns ist sie der eigentliche Weg. Und zwar nicht als 'bequemes Denken', wie Thurnwald will, sondern als Sein-Zur-Welt im Gegensatz zum Betrachten der Welt. Das Ich spielt in der Welt mit, die Welt im Ich." (216)

Die Betrachtung des Festes, in dem jener strenge Bedeutungszusammenhang rituell bestätigt wird, der als Absicherung auch die spielerische Ausgelassenheit nicht nur erlaubt sondern erfordert, macht uns die grundsätzliche Polarisierung von Ritual und Spiel innerhalb des Festes möglich, und zwar auf zwei Ebenen, auf der semantischen Ebene und auf der Ebene des Formalen, der beobachtbaren Ordnung und Bewegung. In ein Schema, das von zwei diese Ebenen darstellenden, rechtwinklig aufeinandergelegten Linien gebildet würde, ließen sich die verschiedenen Aktionen und Zustände: Ritual

(216) G. van der Leeuw, Phänomenologie der Religion, S. 517

(Opfer), Wettkampf, Tanz, rituelle Orgie und Rausch einordnen. (217) Das Schema besagt, daß im Fest Rituale stattfinden, wenn den Handlungen religiöse Bedeutungen beigelegt werden, und daß gespielt wird, sofern die Bedeutungs-
zuordnung gelockert ist und nur noch mittelbar besteht. Für "religiöse Bedeutung" kann stehen: ursprungsmythisches Bewußtsein, Rudolf Ottos "Erregtheit in Gegenwart des Numinosen", Herskowits' "identification with a greater force or power", "thrill" (218) usw. Harms bringt ein Beispiel dieser Polarisierung innerhalb des Gesamtkomplexes der christlichen Religion: Während das "Abendmahl" nur eine

(217) Das Schema ist mit dem Vorbehalt zu betrachten, daß die eingetragenen Begriffe immer auch etwas davon in sich enthalten, was die an anderen Stellen eingetragenen Begriffe akzentuieren:

		Semantisierung	
Opfer			
RITUAL			rituelle Orgie
streng kontroll.			unkontroll.
Bewegung			Bewegung
Götter versöhnen- de Spiele			
Agon	SPIEL		RAUSCH
Tanz			
		Desemantisierung	

(218) Zu "Erregtheit in Gegenwart des Numinosen" vgl. R. Otto, Das Heilige. (Das "Numinosè" kann übrigens an die Stelle der drei Punkte in "Spiel-von-..." gedacht werden. Zu "thrill" vgl. M. Herskowits, Man and his works, S. 377.

Person empfangen kann, "weil sie in die christliche Glaubensgemeinschaft aufgenommen worden ist und damit sie diese Bindung an die Glaubensgemeinschaft erneuern und festigen kann", findet beim weihnachtlichen "Krippenspiel" "keine Interaktion mit, sondern lediglich eine Darstellung von einigen Wesen statt, die in unserer Kultur als 'super-human beings' vorgestellt werden ... Es ist ... keineswegs eine Bedingung, daß alle Teilnehmer an der Handlung 'Krippenspiel' zugleich Mitglieder der christlichen Glaubensgemeinschaft sind." (219)

Zum Tanz ist in diesem Zusammenhang zu sagen, daß er natürlich auch rituell semantisch ausgeübt wird, aber hier besteht die Möglichkeit, daß in die natürliche Motorik des Körpers, das "Spiel der Muskeln" durch Semantisierung eingegriffen wird, ja daß die natürliche Motorik deformiert wird, wie es an dem von C. Sachs so genannten "Krampftanz" der Wedda zu beobachten ist.

"Wider Sinn und Natur des Körpers gerichtet ist der ausgesprochene Krampftanz, wie er uns im Pfeiltanz der Wedda begegnete: die Beine bewegen sich 'krampfhaft', ruckweise, der Gesang wird 'hervorgekeucht', die Tänzer arbeiten sich 'in die äußerste nervöse Aufregung und es überströmt sie reichlicher Schweiß', sie fallen erschöpft zu Boden und zittern krampfartig an allen Gliedern." Dagegen setzt Sachs "den Tanz, der, aus unbesiegbarer Lust an motorischer Entladung entstanden, für den Tänzer wie für den Zeugen den Wert gesteigerten Lebensgefühls hat, gleichviel ob er im kultischen Dienst steht und kultische Ziele verfolgt oder nicht." (220)

(219) Harms, a.a.O., S. 99

(220) C. Sachs, Eine Weltgeschichte des Tanzes, S. 170

Dialektisch wohnt der Unterscheidung zwischen Spiel und Ritual eine nicht zu unterschätzende politische Bedeutung inne. Diethart Kerbs entdeckt in ihr "eine politische Dimension der ästhetischen Erziehung", indem er Ritual und Spiel jeweils bestimmten gesellschaftlichen und psychischen Konstellationen zuordnet. Regelmäßigkeit, seelischer Druck in Gestalt von Angst und Befangenheit, integrativer Sog, Rollenzwang bei Androhung von Sanktionen gegenüber den Versuchen zur Rollendistanzierung (Lachen), Neutralisierung von Konflikten durch suggestive Dynamik der Aktion (Fackelzüge, Aufmärsche) sind die strukturellen Qualitäten des Rituals. Kerbs kann deshalb als "typische Rituale" nebeneinanderstellen: "Initiationsriten der primitiven Völker, die Aufnahme feiern der Männerbünde, der Fahneneid bei den Soldaten oder die Immatrikulationsfeiern an den Universitäten." (221) In Gesellschaften, die unter starkem äußeren und inneren Druck stehen (Bedrohung, Konflikte) und die kein besonders hohes Reflexionsniveau haben, lassen sich gehäuft Rituale finden: sie sollen die Teilnehmer binden, bannen und verpflichten. Im Spiel dagegen werden die Teilnehmer "gelockert, befreit, erlöst ... Das Spiel ist nur möglich in einer sozialen Gruppe, die 1. keinen direkten äußeren Druck erleidet, unter keiner akuten Gefahr oder Bedrohung steht, die 2. - was häufig damit verbunden ist - keinen direkten und harten Mangel leidet, die sich ihre wichtigsten vitalen Bedürfnisse erfüllen kann und unter keinem deutlichen inneren Druck steht, und das Spiel ist 3. stets auch möglich in Gesellschaften von fortgeschrittener Intelligenz und Kritikfähigkeit." (222) (Sie entsprechen jenen Gesell-

(221) D. Kerbs, Das Ritual und das Spiel, S. 41

(222) a.a.O., S. 43

schaften, die sich vom ursprungsmythischen Mitmachen zur in den zwecksetzenden Individuen gegründeten Selbsttransparenz emanzipiert haben.) Kerbs sieht darum als notwendigen Teil der emanzipatorischen Aufklärung eine für die Unterscheidung zwischen Spiel und Ritual sensibilisierende ästhetische Erziehung. Die von Kerbs vorgenommenen Zuordnungen machen deutlich, daß die für den Versuch, den Menschen als spielendes Wesen zu denken, wichtige Polarisierung nicht jene ist, die Semantisierung und Desemantisierung, sondern die die ritualistische Unmündigkeit der ästhetischen und semantischen Kompetenz gegenüberstellt. Die beiden Dimensionen dieser emanzipatorischen Desemantisierung sind die kritisch-agitatorische, wie sie in den parodierenden Gegenritualen während der Studentenbewegung der sechziger Jahre entfaltet wurde (223), und die utopische, wie sie im Diktum Schillers enthalten ist: Spiel ist "alles das, was weder subjektiv noch objektiv ist und doch weder innerlich noch äußerlich nötig." (224) In ihm erkennen wir als Beschreibung seiner inneren, subjektiven Seite das Leitwort der kommunistischen Gesellschaft wieder: Jeder nach seinen Fähigkeiten, jedem nach seinen Bedürfnissen.

(223) vgl. z.B. Richard Neville, *Play Power*; Jerry Rubin, *Do it. Scenarios für die Revolution*, u.v.a.

(224) F. Schiller, *Sämtliche Werke*, Bd. 5, S. 616

Exkurs

über Spiel, Entgrenzung, Spiel-von-...-Sein in den sexuellen und erotischen Phänomenen.

Zum Spiel von ... im Rauschspiel ist auch der das Liebespiel aufhebende Orgasmus zu rechnen. Der Orgasmus ist in besonderem Maße als nach innen gerichtetes Fürsichsein das Ausschiheraussein. Huizingas Formel vom Spiel als "Heraustreten (aus dem gewöhnlichen Leben) in eine zeitweilige Sphäre von Aktivität mit einer eigenen Tendenz" kann auch auf den Orgasmus gemünzt werden, insofern in ihm nämlich die Zeit - Inbegriff der geordneten Bewegung - überhaupt getilgt ist. "Aristoteles erkennt die lustvolle Aktivität der Sinne des Leibes, wenn sie nicht behindert werden (Freud spricht von Versagung), als eine Aktivität ohne Bewegung oder Änderung und daher außerhalb der Zeit." (225)

Es ist dieses Ineins von Selbststeigerung und Ichdiffusion im Sexualakt, das uns veranlaßt, ihn hier zu erwähnen. Es gibt unzählig viele Möglichkeiten der Abhängigkeit, die Auflösung und Zerstörung nach sich zieht, und man kann hier der sexuellen Lust als der Verkörperung innerer Spontaneität bis zur zeitweiligen Auflösung des verfügenden Ichs das Feuer gegenüberstellen, als das Inbild der zerstörenden, von außen einwirkenden Gewalt. Diese Gewalt, sofern sie auf sich bezogen ist, bleibt ohne Erfüllung, wird Selbstzerstörung. Zuoberst in Hieronymus Boschs Bild der Hölle lodert der Vulkan "als Sinnbild für das selbstzerstörende Wirken der Natur- und Menschenwelt", wie Frängler bemerkt. (226) Das Feuer ist die Verneinung der Welt - als Gewalt, die die Dinge absolut von

(225) N.O. Brown, Zukunft im Zeichen des Eros, S. 124

(226) W. Frängler, Hieronymus Bosch, S. 47

ihnen selbst trennt und noch das Gleichwerden in der Asche nur als ein ungewichtiges Auseinander zuläßt: den Staub, den der Wind verweht. Dagegen ist der Orgasmus jene äußerste Form der Bejahung, in der die Psychophyse beider Partner in den Konvulsionen ihrer Genitalien aufgeht. "Die Bejahung - als Ersatz für Vereinigung gehört dem Eros an ..." (227)

Sofern Bejahung konträr zur semantischen Geste der Verneinung als einer verselbständigten Suchbewegung, Hin- und Herdrehen des Kopfes verstanden wird (228), also als das Gefundenhaben der Mutterbrust, die saugende Vereinigung mit ihr, ist der Orgasmus eine Bejahung-Vereinigung bis zur orgasmischen Konvulsion im archaischen Eigenrhythmus der Endlust, den hohe Liebeskunst noch auf den Partner abzustimmen vermag. Die geschlechtliche Vereinigung ist, wie schon Groddeck bemerkt, Nachahmung der Vereinigung des kindlichen Mundes mit der mamma, wie der Kuß - und das bejahende Nicken mit dem Kopf wiederholt sich im Orgasmus, in dem der Penis "spricht", seine Botschaft dem weiblichen Organismus zuwirft. Der Verneinende dagegen bleibt stumm, "verschlossen", "abweisend". Die Bejahung ist aber auch als die Einheit von Darstellung der Welt und der Vereinigung mit der Welt anzusehen, wie die horizontale Drehung des Kopfes als die Einheit von Protest gegen die Verweigerung (der Mutter, denn das Vorenthalten der Mutter ist das Vorenthalten schlechthin) und der Suche (nach der Mutterbrust). (229) Wer zustimmt, stimmt ein in den dithyrambischen Chor, der Neinsagende, sich Isolierende, Flüchtende singt nicht; das ist das Wahre an der schwachsinnigen Unterstellung O. Weiningers, daß der Jude nicht singe. Der Nickende, Jasagen-

(227) S. Freud, Gesammelte Werke. Bd. 14, S. 15

(228) vgl. R.A. Spitz, Nein und Ja.

(229) vgl. auch K. Heinrich, Versuch über die Schwierigkeit, nein zu sagen, S. 69 f.

de deutet das Pulsieren der Welt an, die pulsierend in sich selbst besteht, so wie die selbständigen Wesen ein- und ausatmen; auch an den erschlaffenden und sich aufrichtenden Penis ist zu erinnern. Der Nickende stellt also die Welt dar, mit der er sich zu vereinigen im Begriffe ist, er spielt die Welt, wird selbst zum Weltsymbol.

Sandor Ferenczi in seiner genialen "Genitaltheorie" sieht im Koitus eine spielerische Wiederholung des Gebursvorganges, bei der der Penis das Neugeborene symbolisiert und der Weg diesmal in der Friktion als lustvoller Regressionsarbeit von außen nach innen in den Mutterleib zurückführt.

"Gewisse Symptome der traumatischen Neurose und gewisse merkwürdige Einzelheiten des kindlichen Spieles erklärt Freud aus dem Zwang, unerledigte und ob ihrer Intensität en bloc nicht zu erledigende Erregungsmengen, in unzähligen Wiederholungen, aber stets nur in kleinen Dosen, allmählich abzuführen. Auch wir betrachten nun den Koitus als solche partielle Abfuhr jener noch immer unerledigten Schockwirkung, die das Geburtstrauma hinterließ; zugleich erscheint er uns aber als Spiel, treffender gesagt: ein Erinnerungsfest, bei dem die glückliche Befreiung aus der Not gefeiert wird; schließlich stellt sie aber auch die negativ halluzinatorische Leugnung des Traumas überhaupt dar." (230)

Im Koitus wird also der traumatische Geburtsvorgang nicht nur nachgespielt und damit lustvoll genossen, sondern die nervliche Situation des Koitus als Spiel, in "die Unlust nur in einer bekannten und mäßigen Dosierung zugelassen wird, zweitens für die Beseitigungsmöglichkeit von vorneherein, oft sogar in überreicher Weise gesorgt ist" (231), kommt

(230) S. Ferenczi, Genitaltheorie, S. 54

(231) a.a.O., S. 55

einer halluzinatorischen Leugnung des Traumas überhaupt gleich: indem der Koitus sich "in der Form einer spielend leichten Bewältigung" (232) abspielt, also einen Selbstablauf darstellt, in den die Unlust als vom Trieb geschaffene nur das Moment der Bewegung hineinbringt, denn ihre Beseitigung wird lustvoll genossen, wird scheinhaft und in der Form einer rauschhaften Aktivität der von jedem Wesen zutiefst angestrebte Zustand der Frucht im Mutterleib reproduziert. Auch der nervliche Zustand im Schlaf ist ein pseudo-fötaler, und den Zusammenhang zwischen Koitus und Schlaf ("Beischlaf") zeigt Ferenczi an der Hypnose, die wie die Liebe eine zusätzliche Leistung ("Zusatzleistung" sagt F.) unter dem affizierenden Hang zur Regression in den intauterinen Zustand darstellt: beide, Liebender und Hypnotisierter regredieren und vereinigen sich mit dem Anderen, sie "vergehen" vor Liebe, bzw. werden zum Medium und somnambulen Befehlsempfänger des Hypnotiseurs.

Wir wagen an dieser Stelle eine Vermutung, aus der vielleicht noch einige wichtige Folgerungen auch praktisch zu entwickeln sein werden. Zunächst sei die Reihenfolge Schlaf - Sexualität - Spiel aufgestellt, und zwar als eine Reihung von der vereinzelnden, passivierenden nächtlichen, "erfrischend wirkenden" Schlafregression zur immerhin zwei Partner aktiv vereinigenden närrischen Grenzsituation des Sexuellen, bei dem die spielerische Darstellung des Traumas die Regressionshalluzination erzeugt, bis hin zum Spiel selbst, das als aktive Synthesis doch immer auch etwas Ekstatisches an sich hat. Das Spiel ist weder nur scheinhafte Regression noch auch nur regressionshalluzinatorische Vereinigung in einer

(232) ebenda

Aktion, sondern Darstellung der Idee der Vereinigung, weshalb es in sich auch die Vereinzelung, die der Schlaf und Tod sind, aufnehmen, Vereinigung der Vereinigung mit der Vereinzelung sein kann.

II Spiel mit etwas

1. Das Spielzeug Gottes

Unsere Untersuchung hatte zunächst zu der nichtssagenden Formel "Spiel eines etwas" als der Abstraktion des Terminus "Naturspiel" geführt und dann das Spielzeugsein als Abhängigsein vor allem nach der Seite der Ichdiffusion thematisiert. Etwas kann sich aber abhängig wissen von einem näher bestimmten Etwas. Wissen heißt, daß dieses Etwas bestimmt wird, der gewußte Name. Der Grund des wachsenden, treibenden Lebens in seinen vielfältigen dämonischen Manifestationen wird nicht mehr im Rausch vergegenwärtigt, sondern in der Benennung ebenso verfügbar, wie der Mensch gegenüber diesen gewußten und benannten Mächten zum verfügbaren Spiel Ding wird. "Analog dieser ungebundenen Freiheit des Menschen im Umgang mit Spielzeug ist nun offenbar die Freiheit der Götter im Umgang mit den Menschen. Uns als Spielzeug der Himmlischen zu wissen, ist dann das scharfe Bewußtsein unserer Preisgegebenheit. Unser Schicksal steht nicht in unserer Macht ... gegen die Übermacht der Götter ist der Mensch wehrlos. Die Spielmetapher kennzeichnet das göttliche Sein vor allem in seiner schlechthinnigen Übermacht." (1) Die Kennzeichnung des göttlichen Seins, die Vergegenwärtigung der Preisgegebenheit geschieht nicht in der Form des trockenen Wissens, im Begriff, sondern im Kultspiel, mindestens im feierlichen Erzählen der Mythen. (2) "Das kultische Spiel wird zum Schauspiel der Festgemeinde eines Gottes, wird zur Epiphanie göttlicher Macht und zum Paradigma

(1) Fink, a.a.O., S. 179

(2) vgl. W. Schmidt, Spiele, Feste, Festspiele.

menschlichen Leids." (3) Das Preisgegebensein wird dargestellt, nicht mehr wie im Masken- und Initialzauber unmittelbar vollzogen. "Und in dem Spiel, das die menschlichen Spieler vollbringen und ausführen als festlichen Dienst für die Götter und als Weihegabe darbringen, spielen sie merkwürdig genug ihre eigene 'Gespieltheit', ihre eigene menschliche Rolle, Spielball und Spielzeug der Himmlischen zu sein." (4) Dieses Spiel ist darum das Ernsteste, viel ernster als die profanen und individuellen Versuche der Weltbemächtigung, weil es Aufschluß über die wirkliche Macht gibt, es ist "ergriffene THEORIA ... und staunende Bewunderung des Götterregiments im Weltall." (5) Damit ist es der Arbeit des Philosophen verwandt, der sich philosophierend der allerrealsten Realität vergewissert, und während Platon gegen Homer, also gegen das unernste unterhaltsame darstellende Tun und das Spiel die Mimesis-Theorie aufbietet, die "die eigentliche Entzauberung des Spiels" (6) bedeutet, sieht er im Spielen des Gespieltheits das Ernsteste, insofern "die Angelegenheiten der Menschen großen Ernstes nicht wert" sind, "aber es doch notwendig" ist, "sie mit Ernst zu betreiben." (7)

"Man muß Ernst machen mit dem Ernsten ... und es ist Gott, der alles seligen Ernstes wert ist, der Mensch aber ist dazu gemacht, ein Spielzeug Gottes zu sein, und das ist wirklich das Beste an ihm. So muß denn jedermann, ein Mann so gut wie eine Frau, dieser Weise folgend und die

(3) Fink, a.a.O., S. 171

(4) ebenda

(5) ebenda

(6) a.a.O., S. 101

(7) Platon, Nomoi (Stephanus-Nr.) 803 b, S. 173

schönsten Spiele spielend, das Leben leben, gerade umgekehrt gesinnt als jetzt." (8)

Diese Spiele, die das Spielzeugsein gegenüber den Göttern und identitätsstiftend den Menschen selbst vorführen und bestätigen, sind für Platon das Ernsteste. In ihnen gelangt der Mensch fast ebensoweit wie in der philosophischen Theorie, die sowieso nur den gebildeten Verzehrern des gesellschaftlichen Mehrproduktes vorbehalten ist. Ohne das gesprochene Wort, mit "Opfern, Gesängen und Tänzen" wird hier versucht, der Götter Huld zu erlangen (9), denn für Platon ist das Göttliche das Höhere, so wie bereits an der Stelle, an der Platon zuerst den Menschen ein Spielzeug, eine Drahtpuppe (wörtlich THAUMA - Wunderwerk) nennt (10), eine "Vertikalstruktur" dargestellt wird. (11)

Hier wird nicht, wie im Alten Testament, mit dem unbe-rechenbaren, "lebendigen Gott", in dessen Hände es schrecklich ist zu fallen, ein Bund geschlossen, wozu es des Wortes bedarf, weil nur ein Bund die Selbstverstümmelung des

(8) Platon, a.a.O., St. 803 cd, wegen der besseren Übersetzung zit. nach Huizinga, a.a.O., S. 26

(9) E. Fink sieht hier die Änderung im "Geschichtsgang". "Im Geschichtsgang der Menschheit vollzieht sich mannigfach der Vorgang, daß das kultische Ritual immer mehr schwindet, immer mehr zurücktritt, während die Lehre, die Verkündigung im Worte der Propheten und Prediger, überhandnimmt. ... Je mehr die Religion zu einer Religion des verkündeten Wortes, zu einer frohen Botschaft wird und im Sagbaren ihr Schwergewicht erhält, desto mehr schwindet die magische Substanz, das mythische Schauspiel, das Spielhafte im Kult überhaupt."
a.a.O., S. 186

(10) Nomoi, St. 644 d

(11) vgl. H.-J. Krämer, Arete bei Platon und Aristoteles, S. 147

klug zerreißen (nämlich in einen guten und einen bösen Gott aufteilenden) und verdrängenden Menschen vermeidet. (Die volle Bedeutung des alttestamentarischen Bundes ist nur komplementär mit dem von Klaus Heinrich entwickelten Begriff des "Triebgrundes" zu verstehen.) - Der Weg der Philosophie ist ein anderer: diese versichert denkend sich des Höchsten, Wirklichsten, Sichersten und empfiehlt den übrigen Menschen, die nicht Philosophen sind, eine Figur des Lebens und der Darstellung, deren Vollzug ihnen Frieden schenkt - "Friedensleben".

"Nach Platon gibt es zwei Möglichkeiten, zu Gott zu gelangen; die eine ist die der Drahtpuppe, die sich vom Logismos leiten läßt, wobei dieser Logismos seinerseits das Bindeglied zu dem Gotte ist. Insofern ist der Mensch durchaus ein 'Spielzeug Gottes'. ... Die zweite Möglichkeit ist die des Seelenfünkchens, das der Reflexion nicht bedarf. Hier braucht der Mensch nicht die Phronesis, sondern das Gefühl und den Eros, um auf diese Weise zu Gott zu gelangen. Diese beiden Möglichkeiten des Weges hat nun Kleist zusammen-gesehen; nach ihm ist der Mensch einerseits eine Marionette, andererseits aber wird der Mensch desto erfüllter, je weniger er nach Erkenntnis strebt. Der Mensch müßte, um seine wahre Anmut zu finden, wieder ins Paradies eindringen, noch einmal vom Baum der Erkenntnis essen, um so der Erkenntnis nicht mehr zu bedürfen." (12) Für Kleist müssen Reflexion und Geschichte, die ein Ergebnis der Reflexion ist, verschwinden, damit der Mensch wieder vollkommene Anmut erlange. Eine solche Marionette aber würde nur tanzen, ohne diesem Tanz noch einen Sinn geben zu können;

(12) W. Blum, Kleists Marionettentheater und das Drahtpuppengleichnis bei Platon, S. 48 f.

dazu soll aber Platons "Drahtpuppe" und Spielzeug der Götter noch fähig sein, zu wissen also, daß es spielt und sich freut und wie am sinnvollsten zu spielen sei. Und das Sinnvollste ist für Platon das THEION, vor dem alles Menschliche unernst ist, während doch der Mensch sich ernst nehmen muß. Darum soll er dies als Spielzeug Gottes tun - und sich dieses Spielzeugsein darstellen im Spiel.

2. Die Macht, die mit etwas spielt.

Im Spielen des Spielzeugseins hatte der Mensch an sich selbst verwirklicht, Spiel von etwas zu sein, das Spiel also einer bestimmten und benennbaren Macht. Er ist nicht mehr völlig ausgeliefert, denn schon das Wissen um das Ausgeliefertsein an eine bestimmte Macht, das "scharfe Bewußtsein unserer Preisgegebenheit", konstituiert den Menschen ebenso als etwas Bestimmtes, Begrenztes, das vor dem Numinosen diese Bestimmtheit nicht mehr rauschhaft verlieren muß. (Als Spiel von etwas ist er selbst Etwas, ein Satz, der in seiner Abstraktheit eigentlich nicht hier, sondern erst in der Beschreibung des "Systems des Spiels um etwas" stehen dürfte.)

Aber indem der Mensch dieses Spiel-von-etwas-Sein mit sich als dieses Etwas spielend verwirklicht, erweist er sich als die Macht, die mit etwas spielt; dies freilich nur an sich und nicht für ihn selbst, sondern für den Frieden mit den Göttern, die es gnädig zu stimmen und zu erfreuen gilt. In diesem

Spiel für die Götter tritt er in Freiheit und Selbständigkeit hervor, und dieses Hervortreten selbst ist nun das Opfer, nicht mehr irgendeine Selbstauslöschung oder Verstümmelung. Dem vergleichbar und überhaupt in diesen Zusammenhang gehörig ist die griechische Statue: der sich frei bewegende oder frei stehende unbekleidete Mensch, der mit jenen Zeichen versehen ist, die zeigen, daß der Gott gemeint ist oder der göttliche Held. Noch der Sieger bei den olympischen Spielen ist göttlich.

In Finks Buch über das Spiel als Weltsymbol finden wir entsprechend eine Betrachtung über das Spiel der Götter, die mit "dem Menschen als ihrem Spielzeug spielen" (13), bevor er auf die "Versunkenheit ins Spiel, die Entrücktheit in die Spielsphäre, wo der Spieler seinem Spiel nicht herrschaftlich gegenüberbleibt, sondern gewissermaßen 'hineingerissen' wird, darin sich selbst verliert" (14), hinweist. "In der Regel wird in den mythischen Gottesvorstellungen das Spiel der Götter ausgelegt als unbeschränkte, freie Verfügung, als 'Freiheitsspiel' gegenüber den Menschen, diesen Marionetten in Gottes Hand. Die Spielmetapher sagt dann nicht viel mehr aus als die völlige Preisgegebenheit des Menschen und die völlige, uneingeschränkte Beliebigkeit des göttlichen Waltens ... Nur in einigen Mythen wird das Walten der Götter als Bezaubertsein durch ein sie selber noch bannendes Spiel verstanden - und damit zugleich verwiesen auf ein noch ursprünglicheres Spiel, in welchem auch die Götter noch Spielzeug sind." (15)

"Im Gleichnis des spielenden Kindes", so meditiert Fink über den berühmten Heraklitspruch vom AION als Königs-

(13) Fink, a.a.O., S. 179

(14) a.a.O., S. 180

(15) ebenda

herrschaft des Kindes, das Brettsteine hin- und hersetzt, "wird auf ein Spiel hin gedacht, ... auf das alle Dinge gesetzt sind, alle Sachen und alle Personen, seien es Götter oder Menschen, und das dabei keinen Spieler hat." (16) Diesen Gedanken nimmt er im letzten Kapitel wieder auf, in dem er die Welt als Spiel ohne Spieler darstellt - "ohne Grund und ohne Ziel, zwecklos und sinnlos, wertlos und planlos. Das sind die Grundzüge der Welt, die in das Menschenspiel zurückscheinen." (17)

Hier knüpft Fink an die "Dreizehnte Stunde" der Freiburger Vorlesungen über den "Satz vom Grund" an, die Heidegger 1955 in Freiburg gehalten hat, und in der er Leibniz' Randbemerkung zum "Dialogus" von 1677: "Cum deus calculat (et cogitationem exercet - von Heidegger weggelassen (18)), fit mundus" und das 52. Fragment des Heraklit auf den gemeinsamen Nenner: "Spiel des Seins" bringt. Geschichte, auch die des Denkens, wird damit um ihre dialektische Verbindlichkeit gebracht, darum sei hier einiges zu Heideggers Vorgehen kritisch angemerkt: Die Umformung, die Heidegger mit dem Satz von Leibniz vornimmt: "Während Gott spielt, wird Welt" (19), ist insofern berechtigt, als sie die kombinatorisch-spielerische Weise der spätmittelalterlichen Logik (ich nenne hier Raimundus Lullus) mit dem göttlichen Tun zusammenbringt, das göttliche Tun, das als völliges Beherrschen der unendlichen Kombinatorik erscheinen mußte, als Weltwerden deutlich werden läßt. Aber gerade die Worte, die Heidegger wegläßt, "... et cogi-

(16) a.a.O., S. 192

(17) a.a.O., S. 238

(18) vgl. G.W. Leibniz, Die philosophischen Schriften von Gottfried Wilhelm Leibniz, 7. Bd., S. 191

(19) M. Heidegger, Der Satz vom Grund, S. 186

tationem exercet", machen deutlich, daß Leibniz mit diesem Satz auch gegen die spielerische Unproduktivität der lullischen Logik und Kombinatorik aufbegehrt, daß er also (in der Vorbereitungsphase des Kapitalismus auf die Industrialisierung und mitten in der Manufakturperiode) die Wissenschaft als Produktivkraft begreift. Im Kontext der von Leibniz geübten Wissenschaftspraxis möchte man den Gebrauch des Wortes "DEUS" in dem Satz bereits als Hinweis auf den Modellcharakter des mathematischen Kalküls und auf die Notwendigkeit des Gelungenseins, der Vollkommenheit der Mathematik als "Vorspiel" der Wissenschaften verstehen. Diese auf die ars combinatoria gegründete Wahrheitstheorie (und hier korrigieren wir etwas unsere soeben gegebene gesellschaftliche Verortung des Satzes) steht aber wieder im Kontext der gesellschaftlichen Zustände im 17. Jahrhundert: der "Dialogus" entsteht drei Jahrzehnte nach dem Dreißigjährigen Krieg und stellt eine Antwort auf die kriegerisch behaupteten Ausschließlichkeitsansprüche der konfessionellen Wahrheiten dar. Wahrheit wird von Leibniz nicht mehr aus einer traditionellen, logifizierten und dogmatisch begründeten Lehre hergeleitet, sondern entsteht als Konstellation einer konfliktlosen Kombinatorik, wie in der späteren Metaphysik des Leibniz Wahrheit als zunehmende Einsicht aus gegenseitiger perzeptiver, rein innerweltlicher Bezogenheit (daß dies die Bedeutung des "Parallelismus" bei Leibniz ist, hat H.-H. Holz gezeigt) aller "Monaden" begriffen wird. (20)

-
- (20) Abstrakt findet sich diese zweifache Bedeutung von "... et cogitationem exercet" angedeutet in der Bemerkung I. Heidemanns, daraus könnten sich Möglichkeiten ergeben, die "etwa vom Sichtummeln in der Phantasie bis zur planvollen Absicht reichen könnten." Der Begriff des Spieles und das ästhetische Weltbild ..., S. 261

Heidegger, nachdem er vom Spiel Gottes gesprochen hat, denkt nun "aus dem Wesen des Spiels und zwar des Spiels, in das wir Sterbliche gebracht sind" das "Sein als AB-Grund" (21). Aus dem "calculat" des Leibniz, das für die Wissenschaft als Emanzipationspraxis des aufsteigenden Bürgertums steht, macht Heidegger eine ahistorische Schicksalsmetapher. Dem Abgründigen des LOGOS und der kosmischen Ordnung zugleich habe Heraklit im AION, die "Weltzeit", das "Selbe" des Grundes als "Seinsgeschick" zugesprochen. (22) Das Fragment 52 übersetzt Heidegger von diesen Gleichsetzungen her mit den Worten: "Seinsgeschick, ein Kind, ist es, spielend, spielend das Brettspiel; eines Kindes ist das Königtum. ... Das Seinsgeschick: ein Kind das spielt." (23)

Der plakativ tiefgründigen Übersetzung von AION mit "Weltzeit", bzw. "Seinsgeschick" ist der Altphilologe Hermann Fränkel gegenübergetreten. Er übersetzt: "Das Dasein ist ein Kind beim Spiel, beim Brettspiel; ein Kind führt das Szepter", und merkt dazu an: "Soweit mir bekannt ist, bezieht sich αἰών in der älteren Literatur immer nur auf das Dasein, Leben oder Geschick individueller Menschen." (24) Wenn Fränkel vermutet, daß Heraklit hier das wirre Leben des Einzelnen vom göttlichen Gesetz abheben will, indem er es mit "eigenwilligen Schachzügen eines Kindes, das nach willkürlichen Regeln spielt" (25) vergleicht, so macht er die Dialektik des Heraklit-Fragmentes sichtbar: gerade das

(21) Heidegger, a.a.O., S. 186

(22) vgl. a.a.O., S. 187

(23) a.a.O., S. 188

(24) H. Fränkel, Dichtung und Philosophie des frühen Griechentums, S. 447

(25) ders.: Wege und Formen frühgriechischen Denkens, S. 264

Innewerden des Ausgeliefertseins enthält wenigstens potentiell das Moment des Protestes dagegen, nicht das Hinnehmen und "philosophische" Distanzgewinnung mit der Welt-als-Spiel-Metapher.

"Sein als gründendes hat keinen Grund, spielt als der Ab-Grund jenes Spiel, das als Geschick uns Sein und Grund zu-spielt. Die Frage bleibt, ob und wie wir, die Sätze dieses Spiels hörend, mitspielen und uns in das Spiel fügen." (26)

Heideggers Sätze am Ende seiner Vorlesung über den Satz vom Grund kennzeichnen die abgründige Belanglosigkeit eines Philosophierens, das nur die Unverbindlichkeit des "Spieles" für sich verbindlich zu machen weiß, und die Frage nach konkreten Verbindlichkeiten nicht stellt - vielleicht, um als professorales Glasperlenspiel in den Verblendungszusammenhang sich zu fügen.

Im menschlichen Bereich, ja dem der spielenden Wesen überhaupt, kann der Selbstverlust im Spiel, der für Fink die Welt symbolisiert, nur nach dem Erreichen einer gewissen Selbständigkeit und Selbstverfügbarkeit auftreten, während in der Natur als der begriffslosen Einheit (als welche sie den ersten Konquistadoren erschien, die daraufhin dieses begriffslose Sein brutal mit dem Nichts gleichsetzten und in das gewohnte blutige europäische "Werden" überführten) Selbstverlust dasselbe ist wie Selbstgewinn. Die sinnlos spielende Welt Finks ähnelt sehr der blinden natura naturans, von der die neuzeitliche Naturwissenschaft ausgeht, das große Reservoir gesellschaftlicher Ausbeute, und sie ähnelt ebenso der wildwüchsigen zweiten Natur als kapitalistischer Ausbeutungs-

und Produktionsanarchie. Wie ist "das Weltspiel zum Thema eines spekulativen Denkens zu machen", wenn Fink zuvor behauptet: "Die Erscheinung ist Maske, hinter der nichts ist als eben das Nichts"? (27) - Ist nicht Heraklits Satz besser so zu verstehen: In diesem wirren Lebenslauf (in dem auch die Meinungen der Menschen nur Kinderspiele sind) geht das Meiste kreuz und quer wie die Steine, die ein Kind auf dem Brett hin und her schiebt? Ist die Welt sinnlos, planlos, wertlos, weil kein Schöpfer hinter ihr auszumachen ist, sondern nur göttliche Spieler im Weltspiel? Könnte das Ziel der Natur nicht das große Zusammenspiel sein, für das der gefährdete und gefährdende Mensch nur eine Voraussetzung bildet? - Nicht also "die spielfeindliche und spielverdeckende metaphysische Tradition" (28) ist zu ändern - unter den Voraussetzungen Heideggers und Finks muß der spekulative Spiegel dunkel bleiben -, sondern die Metaphysik selbst ist aufzuheben in eine Praxis, die in der Wirklichkeit des großen Zusammenspiels ihr Telos hat.

Die Wesen beginnen in dem Augenblick mit etwas zu spielen, das nicht sie selbst sind, wenn sie eine gewisse Selbständigkeit und Macht, das heißt die Fähigkeit zur Gewalt und zur Zerstörung gewonnen haben. Solange das Kind als Ektoparasit mit der Mutter verbunden und völlig hilflos ist, gibt es für es auch keine Gegenstände in einer koordinierten Wahrnehmung und verfügenden Bewegung. Der Augenblick der Erkenntnis ist für es gekommen, wenn es beißen kann und nun von sich aus die Trennung von der bergenden Mut-

(27) Fink, a.a.O., S. 242

(28) ebenda

ter vollzieht. Erikson verweist auf den Biß Adams in Evas "Apfel": "Diese früheste Katastrophe in der Beziehung des Individuums zu sich selbst und zur Welt ist vermutlich der ontogenetische Beitrag zur biblischen Paradiessage, wo die ersten Menschen für immer das Recht verwirkten, mühelos zu nehmen, was ihnen einst zur Verfügung stand, sie bissen in den verbotenen Apfel und erzürnten Gott." (29) Der zahnende Säugling ist jetzt gezwungen zu lernen, "wie man das Saugen fortsetzt ohne zu beißen, damit die Mutter nicht aus Schmerz oder Ärger die Brustwarze entzieht." (30) Das Durchbrechen der Zähne ist Teil "der allgemeinen Entwicklung der Impulse und Mechanismen des aktiven Zugreifens", zeitlich benachbart "zum Abstillen und der zunehmenden Trennung von der Mutter" (31), und damit der Beginn der Fähigkeit, mit etwas zu spielen.

Diese positive Seite der Trennung und der zunehmenden Selbständigkeit würdigt Buytendijk: "Das Spiel ist ein Vorgang, der notwendig bei allen Lebewesen, die zur Erfassung konkreter Objekte der Umwelt veranlagt sind, auftreten muß und in seiner Ablaufform durch die Grundtendenzen des Tierischen wie durch Wesensmerkmale des Jugendlichen bedingt ist. Das Spiel ist also Erscheinungsform des Dranges nach Selbständigkeit und nach der Bindung mit der Umwelt und ist also der Weg zum vitalen Kennen." (32)

(29) E.H. Erikson, Kindheit und Gesellschaft, S. 73

(30) ebenda

(31) ebenda

(32) F.J.J. Buytendijk, Wesen und Sinn des Spieles, S. 146.

Wenn wir im Folgenden einiges zur Ambivalenz des Spieles mit etwas als Machtspiel bemerken, so mag die Parallelisierung als nicht weit hergeholt scheinen: gesellschaftsstrukturell entspricht das Spiel mit etwas jenen Verhältnissen, in denen große Macht es Herrschern oder Reichtümer Besitzenden ermöglicht, sich Zugang zur Vielfalt der Dinge zu verschaffen und sie dazu zu zwingen, sich von allen Seiten zu zeigen. Die Parallele zum kleinkindlichen Spiel mit etwas, wenn das Kind erste Macht erlangt, bietet sich nach dem bereits Gesagten an und läßt sich als desemantisierendes Einordnen eines Dinges in bereits aufgebaute Verhaltensschemata, mit Piaget als "Assimilation" begreifen. Piaget unterscheidet Akkomodation und Assimilation. Im Akkomodationsprozeß wird das Auffassungsschema zum Zwecke der adäquaten Erfassung der Dinge in ihrer vollen Bedeutung geändert; wenn hingegen der Assimilationsprozeß vorwiegt, setzt sich ein geläufiges Verhaltensschema über die Dinge und Tatbestände in ihrer Eigentümlichkeit hinweg und assimiliert sie sich; dies entspricht der "ludischen Aktivität: entweder eine Art, die sich im motorischen Spiel äußert - oder eine Art, die den symbolischen Spielen entspricht." (33)

Die Ambivalenz des desemantisierten Umgangs mit den Dingen besteht darin, daß beim Überwiegen des Machtaspektes das Ding zerstört wird, beim Überwiegen des Spielaspektes das Ding ästhetisch-symbolisch umgeschaffen, verwandelt wird; es handelt sich dann um ein Spielen mit etwas i m Spiel. Diese beiden Aspekte kann man sich am Kleinkind verdeutlichen, dem Zähne wachsen, das zupacken und zerreißen kann, und das andererseits zu den bunten Blumen

(33) G. Petter, Die geistige Entwicklung des Kindes im Werk von Jean Piaget, S. 31

läuft, um sie zu streicheln. "Das auffälligste Instrument der Macht, das der Mensch und auch sehr viele Tiere an sich tragen, sind die Zähne. Die Reihe, in der sie angeordnet sind, ihre leuchtende Glätte, sind mit nichts anderem, was sonst zu einem Körper gehört ... zu vergleichen. Man möchte sie als die erste Ordnung überhaupt bezeichnen, eine, die nach allgemeiner Anerkennung förmlich schreit; eine Ordnung, die als Drohung nach außen wirkt."

"Glätte und Ordnung als manifeste Eigenschaften der Zähne", findet Canetti, "sind in das Wesen der Macht überhaupt eingegangen". (34) Und die Sprache deutet auf diese Glätte als unser Leben bestimmende Vorstellung hin, wenn es heißt, "daß etwas glatt geht oder glatt funktioniert. Man meint damit, daß man einen Vorgang, welcher Art immer, völlig und ungestört in der Gewalt hat." (35) Die Macht manifestiert sich am reinsten, wo sie nicht mehr des äußeren Eingriffs, der Gewalt bedarf. In diesem System ist die Macht diffus allgegenwärtig, und das Individuum, das dagegen aufbegehrte, glitte an ihr ab oder würde zerkaut.

Mit der Hand aber, mit ihrem frei opponierenden Daumen ist sie eine anatomische Spezialität des Menschen, kann man nicht nur kämpfen, sondern die Dinge auch zart berühren und betasten; sie ist Mund, Zahn und Zunge ineins, mit ihr kann man runde Dinge auffangen, und der Ball ist das undifferenzierteste Ding. Ballspiele, würden die Programmierer sagen, sind Handlungen, in denen der Anteil der "Software" extrem hoch, der Anteil der "Hardware" (das geformte, sinnlich wahrnehmbare Ding, die stromlose Maschine) extrem niedrig ist. - Das Kind, das etwas ergreifen kann, kann auch

(34) Canetti, a.a.O., S. 236

(35) a.a.O., S. 237

spielen, ludische Aktivität, die die Mythen im Göttlichen selbst sehen. Der Theologe Hugo Rahner schreibt in seinem Büchlein über den spielenden Menschen: "Dionysos, Hermes, Apollon, Herakles sind alle zuerst weltbildende Kinder, und K. Kerényi (36) hat uns darüber belehrt, daß es sich dabei ... um ... den mythischen Ausdruck der göttlichen Wesenheit (handelt), des zeitlosen und auch beim Kind wirk-samen Seins des ewig Mächtigen und Gestaltenden, des auf kindliche Weise alles Könnenden und alles Wissenden - den des Gottes, der 'spielend' alles hervorbringt. So spielt das Dionysoskind, nach dem bei Clemens von Alexandrien auf-bewahrten orphischen Fragment, mit den bunten Spielzeugen, aus denen die Welt besteht: 'Kreisel verschiedener Art und gliederbewegende Puppen, Äpfel auch, goldene, schöne, der singenden Hesperostöchter'. In den gleichen mythischen Kreis gehören gewiß die Spielzeuge des Pais im thebani-schen Kabirenmythos. Es ist ein Spiel mit der Welt, ein weltenzeugendes Spiel des göttlichen Kindes, so wie im Mythos vom jungen Zeus, dem die Amme Adrastea die Sphaira, den schönen Weltball verfertigt, mit dem das Kind in der idäischen Grotte spielt." (37)

(36) K. Kerényi, Das Urkind, in: Humanistische Seelen-forschung, S. 68 ff.

(37) H. Rahner, Der spielende Mensch, S. 19 f.

a. Poiesis-Spiel

Etwas zerstören und spielen mit etwas, diese Ambivalenz des desemantisierten Umgangs mit den Dingen in ludischer Aktivität, gibt nun den Blick frei auf eine weitere Distinktion, die nämlich zwischen Poiesis-Spiel und Aisthesis-Spiel.

Ersteres meint nicht einfach ein Machen oder Herstellen, sondern ein zartes Berühren aus der Distanz, das es sich versagt, das Berührte einzuordnen, zu be-deuten, das mehr ein Schöpfen ist als ein Ergreifen, die Freude über das Dasein der Dinge, nicht die Arbeit des Klassifizierens. "Der Spielgebrauch ist ein ganz anderes Verhältnis zu den Dingen als z.B. der Nutzungsgebrauch - distanzierter, gelöster, freier." (38) Wir überschreiten nun experimentierend diesen "Spielgebrauch", indem wir den "Gebrauch" in Richtung auf das "distanzierter, gelöster, freier" verlassen. Im Bereich des Semantischen ist solche Poiesis das Benennen, von dem Walter Benjamin vorzüglich in seinem Sprachaufsatz spricht. Im Trauerspielbuch hebt er das Namengeben ab von der Willkür, dem Machtaspekt. "Das adamitische Namengeben ist soweit entfernt, Spiel und Willkür zu sein, daß vielmehr gerade in ihm der paradiesische Stand sich als solcher bestätigt, der mit der mitteilenden Funktion der Worte noch nicht zu ringen hatte." (39) Paradiesisch ist das Namengeben, weil in ihm das Benannte nur berührt, nicht verformt, in keinen funktionellen Zusammenhang eingebracht wird. "Der Name ist dasjenige, durch das sich nichts mehr und in dem die Sprache selbst und absolut sich mitteilt." (40)

(38) Fink, a.a.O., S. 177

(39) W. Benjamin, Ursprung des deutschen Trauerspiels, S. 19

(40) Benjamin, Über die Sprache überhaupt und über die Sprache des Menschen, in: Angelus Novus, S. 13

Die Benennung läßt das Benannte noch außerhalb des Wirkungszusammenhanges, des Sprachspiels, und im Namen ist die Sprache reine Mitteilung, nicht (was Benjamin "mitteilende Funktion" nennt) Zwangszusammenhang, Ritual. Die Benennung stellt etwas nur vor uns hin als Ansich, als das noch Unbewußte, Bedeutungslose und als Spielmoment. Solange der Mensch in der Dimension der Namen sich bewegt, spielt er - im Paradies. Demgemäß erwähnt Benjamin Böhmes "positiveres Bild der Lautsprache" als es im "Barock die Spannung zwischen Wort und Schrift" zuläßt. "Das Wort, so darf man sagen, ist die Ekstase der Kreatur, ist Bloßstellung, Vermessenheit, Ohnmacht vor Gott; die Schrift ist ihre Sammlung, ist Würde, Überlegenheit, Allmacht über die Dinge der Welt." (41) Das Böhme-Zitat, worin die Lautbildung mit dem "Freude-Spiel der ewigen Gefährdung in sich selber" (42) verglichen wird, kommentiert Benjamin mit den Worten: "Die Lautsprache ist demnach der Bereich der freien, ursprünglichen Äußerung der Kreatur, wogegen das allegorische Schriftbild die Dinge in den exzentrischen Verschränkungen der Bedeutung versklavt." (43)

Aber ein Weiterdenken der Desemantisierung verlangt, daß die Handfestigkeit des Lautes dem bloßen Spiel zu weichen, in ein Spiel überzugehen hat, das die Distanz, das noetische Moment darin hat, kein bloßer Selbstablauf zu sein, sondern als Spiel mit sich zugleich Spiel in - nicht in der Welt als seiendem Zusammenhang - sondern in Gott als Schöpfungsaktivität zu sein. Als solches Spiel in Gott ist es Spiel vor Gott. "Von der göttlichen Weisheit (Chokma) wird uns

(41) Benjamin, Trauerspiel, S. 227

(42) ebenda

(43) a.a.O., S. 228

verkündet, sie habe seit Urgezeiten vor dem Antlitz des weltschöpfenden Gottes gespielt." (44) In den Sprüchen Salomos heißt es: "Ehe denn die Berge eingesenkt waren, vor den Hügeln, war ich geboren. Da er die Erde noch nicht gemacht hatte, und was dran ist, noch die Berge des Erdbodens. Da er die Himmel bereitete, war ich da-selbst, da er die Tiefe mit seinem Ziel faßte. Da er die Wolken droben festete, da er festigte die Brunnen der Tiefe, da er dem Meer das Ziel setzte und den Wassern, dass sie nicht überschreiten seinen Befehl, da er den Grund der Erde legte: Da war ich der Werkmeister bei ihm und hatte meine Lust täglich, und spielte vor ihm allezeit. Und spielte auf seinem Erdboden, und meine Lust ist bei den Menschenkindern." (45)

Das Tun des Schöpfers selbst ist erst recht als Spiel zu denken, das Bedeutungsloseste, auf nichts als sich selbst bezogene Tun überhaupt. In einer philosophischen Science-Fiction beschreibt Olaf Stapledon, archaische Motive in eine heute wieder von ihnen faszinierte Bewußtseinslage einbeziehend, dieses Schöpfer-Spiel des "Starmakers" als "Trommeln". Das anfänglichste Tun ist ein Hervorbringen von Einheiten, die in sich nicht differenziert sind und gleichgültig nebeneinander stehen: doch gibt es für diese Einheiten keinen Raum, da ein Verhältnis zwischen ihnen überhaupt nicht be-"stehen" kann; dies würde irgendwelche Differenziertheit erfordern, deshalb, so können wir die von Stapledon gebrauchte Trommel-Metapher verstehen, sind es verschwindende Töne, die der Schöpfer zunächst hervorbringt. Die Trommel bringt ja nur homogene, in sich nicht

(44) Rahner, a.a.O., S. 21

(45) Die Bibel, Spr. Salomos, 8, 25-31, S. 626

differenzierte Töne hervor. Die verschiedenen Zeitdifferenzen zwischen den Tönen sind die ersten Differenzierungen und das erste Seiende, das sich auf die Trommeltöne, eigentlich immer auf den ersten Ton bezieht. "Der kindliche Sternenschöpfer, der, wie es mir schien, von seinen ungenutzten Fähigkeiten getrieben wurde, gestaltete seinen ersten Spielzeug-Kosmos als einen vergehenden Rhythmus aus Geräusch und Stille. Aus diesem ersten Trommelschlag, dem Vorläufer von tausend Schöpfungen, entwickelte er mit kindlichem doch göttergleichen Ungestüm, einen wechselvollen, komplizierten Rhythmus. Er bedachte die Einfachheit seiner Schöpfung, er erkannte weitere Möglichkeiten." (46) Die ursprüngliche Poiesis als Schöpfungsspiel beschreibt Stapledon auch in Anlehnung an Dantes Paradiso als pulsierende Lichtquelle, deren Anblick den telepathischen Weltraumfahrer die Anwesenheit unendlicher Güte und Liebe spüren läßt. (47)

b) Aisthesis-Spiel und Garten

Wenn das Kind soweit entwickelt und geübt ist, 'daß seine Glieder ihm gehorchen', ist es fähig, die Dinge zu ergreifen, sich an ihnen zu freuen und in ihr Inneres einzudringen. In einem gewissen Alter gehört das Zerlegen des Spielzeuges zum Spiel. Später kommt es vor, daß es Dinge aufammelt, um sie zu einer Ordnung zusammenzufügen, in der die ge-

(46) O. Stapledon, Der Sternemacher, S. 229 f.

(47) a.a.O., S. 221 f.

wöhnlichsten und oft für den Abfall bestimmte Gegenstände sich neu zeigen, weil sie nun aus einer Ordnung heraus-scheinen, die in einem bestimmten Verhältnis zum Leib des Kindes und zur Umgebung steht. Kinder setzen "Stoffe sehr verschiedener Art durch das, was sie im Spiel daraus verfertigen, in eine neue, sprunghafte Beziehung zueinander" (48), bemerkt Benjamin.

Die Theorien der Schönheit zeigen diese mehr oder weniger deutlich als durchs Herrschaftsverhältnis konstituiert, und zwar als ein solches sowohl des beherrschenden Subjekts zum unterworfenen Objekt, als auch das der Eingrenzung der Begierde des Subjekts, seiner Domestizierung. Die Produktion des Selbstbewußtseins resultiert für Hegel aus dem "Spiel der Kräfte" im Verhältnis von "Herrschaft und Knechtschaft". Hegel stellt dieses Verhältnis so dar, daß der Herr zu keinem wirklich selbständigen Bewußtsein kommen kann, da er sich nur negativ auf das Beherrschte bezieht; den Knecht zwingt er, sich mit der Seite der Selbständigkeit der Dinge abzulagen, während er selbst

-
- (48) Benjamin, Einbahnstraße, S. 22.
Derartige Produkte des kindlichen Aisthesis-Spieles sind in strukturalistischer Terminologie keine "modèles réduites", sondern "simulacres", Gebilde, die auf sich selbst, auf anderes und zugleich über sich selbst hinausweisen, und die "Sprunghaftigkeit" ihrer Konstitution, von der Benjamin spricht, steigert diesen Charakter, macht sie dann zu simulacres von simulacres; damit betreten wir den Bereich des Surrealismus, den Bereich der "Verflüssigung" eines Kompetenzschemas. (Zu den Begriffen modèle réduit und simulacres vgl. G. Steinwachs, Mythologie des Surrealismus oder die Rückverwandlung von Kultur in Natur, S. 100 f.).

sich "mit der Unselbständigkeit des Dinges zusammen"-schließt und es rein genießt, "er ist die reine negative Macht, der das Ding nichts ist." (49) Hegel, der die "reine Negation" nur als "unmittelbare Beziehung", als "Genuß" (50) sieht, entgeht die Ambivalenz dieses Nichtseins des Dinges, nämlich die überschauende Distanz des Subjekts zum Objekt zu ermöglichen. Der Knecht erfährt an der Selbständigkeit der Dinge, an der er sich abarbeitet, schließlich sich als selbständiges Bewußtsein, aber der Herr, der um Herr zu bleiben, sich nicht an den Genuß verlieren darf, ist dazu befähigt, die Dinge auch anzuerkennen und für sich bestehen zu lassen, ohne sie zugleich zu genießen, das heißt, er wird fähig, sein Verhältnis zu ihnen mit dem Grundton des Genusses zu ihnen zu gestalten. Der Knecht kehrt aus der Negativität, die ihm beim Bilden und Bearbeiten der Dinge widerfährt, zu sich als Selbstbewußtsein zurück, der Herr bildet sich im Genuß der Dinge zum Ausgestalten des Verhältnisses zu ihnen fort, das auch auf ihn wirkt und ihn selbst gestaltet. Dabei behält er sowohl sich im Griff, wie er den Überblick behält. Ja er muß dies tun, weil er sonst Gefahr läuft, entweder zum Tyrannen, der nur herrscht und Macht akkumuliert, oder zum Trottel, zum haltlosen Genießer zu entarten, der sich von seinem Diener lenken läßt, wie Diderots "Jacques der Fatalist und sein Herr" zeigt. Das ist der tiefere Sinn des Vergleiches des Königreiches mit einem Garten, den die Tyrannen oft dann zur bloßen Rechtfertigung ihrer "Säuberungen" anstellen. (51)

(49) Hegel, Phänomenologie des Geistes, S. 147

(50) a.a.O., S. 146

(51) Über die Gartenmetapher in Shakespeares "König Richard III, vgl. Th. Finkensteadt, Der Garten des Königs.

"Die Distanz des Subjekts zum Objekt, Voraussetzung der Abstraktion, gründet in der Distanz zur Sache, die der Herr durch den Beherrschten gewinnt. ... Der höchste Gott unter den Göttern entstand mit dieser bürgerlichen Welt, in welcher der König als Anführer des gewappneten Adels die Unterworfenen am Boden hält, während Ärzte, Wahrsager, Handwerker, Händler den Verkehr besorgen. Mit dem Ende des Nomadentums ist die gesellschaftliche Ordnung auf der Basis festen Eigentums hergestellt. Herrschaft und Arbeit treten auseinander." (52) Im distanziert entlasteten Umgang mit den Dingen kann der Herrscher die Qualitäten der Dinge würdigen, insofern sie seine psychophysische Organisation bedeutungslos und nicht äußerlich beanspruchend bewegen und sie in ihrer Abgestimmtheit sich selbst bestätigen lassen, ein Sachverhalt, den Kants Theorie des Schönen reproduziert, indem sie "die subjektive Zweckmäßigkeit in der Vorstellung eines Gegenstandes ohne allen ... Zweck, folglich die bloße Form der Zweckmäßigkeit in der Vorstellung ... das Wohlgefallen, welches wir ohne Begriff als allgemein mitteilbar beurteilen", als "Bestimmungsgrund des Geschmacksurteils" definiert. (53) Kant macht deutlich, daß es sich um ein Spiel mit den Dingen, das gleichzeitig mit uns "belebend" spielt, handelt. Zur "Lust im ästhetischen Urteile" bemerkt er: "Das Bewußtsein der bloß formalen Zweckmäßigkeit im Spiele der Erkenntniskräfte des Subjektes bei einer Vorstellung, wodurch ein Gegenstand gegeben ist, ist die Lust selbst, weil es einen Bestimmungsgrund der Tätigkeit des Subjekts in Ansehung der Belebung der Erkenntniskräfte desselben ... mithin eine bloße Form der subjektiven Zweckmäßigkeit einer Vorstellung in einem ästhetischen Urteile enthält." (54)

(52) Horkheimer, Adorno, Dialektik der Aufklärung, S. 24 f.

(53) I. Kant, Kritik der Urteilskraft, S. 95

(54) a.a.O., S. 97 f.

Die mit den "Zwecken" geschichtlich vermittelte psychische Struktur - "Erkenntniskräfte" - läuft lustvoll leer, damit Geschichte selbst, aus der wenigstens zeitweise der kontaktlose Kontakt heraushilft. Das Schöne ist das völlig Ver selbständigte, Natur scheint als Naturschönes nicht mehr Natur, Kunstschönes Natur zu sein. Damit widerfährt beidem, Natur- und Kunstschönem, freilich die Gewalt, um des Nirwanaprinzips willen, das Subjekt "in demselben Zustand zu erhalten" (55) und die Aufmerksamkeit durch einen Reiz "wiederholentlich" zu wecken, "wobei das Gemüt passiv ist" (56), das jeweils Andere scheinen zu müssen, um ästhetische Lust zu erzeugen. "Die Natur war schön, wenn sie zugleich als Kunst aussah, und die Kunst kann nur schön genannt werden, wenn wir uns bewußt sind, sie sei Kunst und sie doch als Natur aussieht." (57) Die so angezielte Utopie des Wiedereinswerdens von Natur - Kant bemerkt von der schönen Natur, sie spreche gleichsam eine Sprache zu uns (58) - und Kultur wiederholt doch zugleich sublim jene Denaturierung der Natur im menschlichen Eingriff und die Naturalisierung des Menschen in seiner Verknechtung in der Geschichte der bürgerlichen Gesellschaft, die in der schönen Kunst mit der griechischen Plastik zur scheulos allzugänglichen Oberfläche gerinnt. Sie wird nur noch angeschaut, aus dem das Ding aufzehrenden Genuß und dem grausamen Spiel mit der Realität selbst, zu dem der als Spiel betrachtete tödliche Zweikampf oft gerechnet wurde (59), ist ein Innewerden der Voraussetzungen des genußvollen und des agonalen Kontaktes geworden, die an dessen Stelle getreten sind. Das Kunstwerk ist nur noch der Anlaß zu einem Spiel mit sich selbst, das die

(55) a.a.O., S. 94

(56) a.a.O., S. 98

(57) a.a.O., S. 234

(58) vgl. a.a.O., S. 227

(59) Für Haigis ist 1941 (!) das Spiel ein Spiel mit dem Leben. Vgl. E. Haigis, Das Spiel als Begegnung.

bewußte Sensibilität steuert; mithin diktiert das Bewußtsein, die "Vernunft". "Der Mensch", ruft Schiller aus, "soll mit der Schönheit nur spielen, und er soll nur mit der Schönheit spielen!" (60) Der "Kunstgenuß" ist Überwinden und Genießen des Gegenstandes zugleich, indem die zur Weltbemächtigung ausgebildeten Strukturen sich zwecklos betätigen. "Wir versuchen, Lust sogar aus ihrer (der psychischen Organisation, H.K.) bloßen Aktivität als solcher zu ziehen, meint Freud. Dies ist, glaubt er, die wahre Grundlage allen ästhetischen Denkens." (61) Was bedeutet nun aber Lustgewinn aus bloßer Aktivität als solcher oder aus Zweckmäßigkeit ohne Zweck - bioanalytisch gesehen? Nichts anderes als unwillentliche Aktivität, eine Aktivität, die nicht das Individuum aus einem Gesamtzusammenhang heraustrennt, sondern es in diesen noch tiefer hineinführt und mit ihm vereinigt. Dies meint auch die Wendung "... im Glück" in dem Märchen der Brüder Grimm. Im Glück sein bedeutet, sich in einem bergenden Zusammenhang zu befinden, in dem sich zielhafte und unterwerfende Aktionen erübrigen. "Bloße Aktivität" sind die nutritiven Konvulsionen des Kindes im Mutterleib. "Kunst ist eine Weise des Lebens, treu den natürlichen Trieben und daher der Kindheit treu", sagt Norman O. Brown und zitiert einen Passus aus Rilkes Essay "Über Kunst": "Also kein Sich-Beherrschen und -Beschränken um bestimmter Zwecke willen, sondern ein sorgloses Sich-Loslassen, im Vertrauen auf ein sicheres Ziel. Keine Vorsicht, sondern eine weise Blindheit. ... Kein Erwerben eines stillen, langsam wachsenden Besitzes, sondern ein fortwährendes Vergeuden aller wandelbaren Werte. Man erkennt: diese Art zu sein hat etwas Naives und Unwillkürliches und ähnelt jener Zeit des

(60) Schiller, a.a.O., S. 617 f.

(61) Brown, a.a.O., S. 81.

Unbewußten, deren bestes Merkmal ein freudiges Vertrauen ist: der Kindheit." (62) Wer Macht hat und die Menschen beherrscht, ist dem Bereich des mütterlich Bergenden am meisten entfremdet. Der ästhetische Effekt des Kunstwerkes kann noch verstärkt werden, wenn - ich erinnere an das Dinge sammelnde und neu anordnende Kind - ein räumlicher Bereich (63) geschaffen wird, der so durchgestaltet ist, daß er die Dinge - Kunstwerke - verstärkt den Sinnen aufschließt - der Garten, und die Mächtigen haben immer ihre Gärten nötig gehabt. Das Paradies ist der Garten des "Herrn".

"Nach Buytendijk, der dabei Einsichten der Triebpsychologie verwertet, sind für das junge Tier mit der Geburt zwei Tendenzen gegeben, der Drang nach Selbständigkeit und der Drang nach Bindung. Primär ist der Bindungszwang auf Wiederaufhebung der mit der Geburt gegebenen Trennung vom Muttertier gerichtet. Sekundär resultiert aus der Unmöglichkeit, diesen Drang nach Wiedervereinigung zu befriedigen, ein Drang zu Bindungen an die Umwelt: das Junge wendet sich den Gegenständen zu, ohne einen Zweck damit zu verfolgen. Wesentlich ist hierfür die Unfertigkeit, Ungerichtetheit und Ungeschicklichkeit seines Verhaltens, alles das was wir täppisch nennen. In dieser Lage bildet sich ein Triebüberschuß, der nach Abfuhr drängt, aber eine unfertige Motorik und Sexualität vorfindet. Daraus resultiert das Spiel, ein zweckfreies Verhalten zwischen Bindung und Lösung, das eine von Angst und Gier unbelastete, in sich selbst erfüllte Beziehung stiftet." (64)

(62) a.a.O., S. 89 f.

(63) "Time is man, Space is Woman" (G. Roheim) - Brown, Love's Body, S. 51

(64) H. Plessner, *Conditio Humana*, S. 30.

Der Garten ist ein Rückbindungsspiel, das symbolisch die Rückkehr in den Mutterleib leisten soll. Schon die Kinder spielen mit symbolischen Äquivalenten des Inneren des mütterlichen Leibes. (65) "In the dream, in magic, in schizophrenia we return to the dual unity, mother and child as one body." (66) Ähnlich erbaut der Mächtige und Besitzende sich einen Bereich, in dem er sich den Gegenständen zuwenden kann, "ohne einen Zweck damit zu verfolgen", genauer den Zweck, das Spiel der Rückkehr in den Mutterleib zu spielen. Denn die unmittelbare Bindung ist dem Erwachsenen außer in der Liebe nicht mehr lebensintegrativ möglich, er muß sich einen Bereich ausgrenzen, in dem er spielen kann. Die Beziehungen zwischen der Liebe, dem Garten und dem Spiel sind vielfache.

Wenn hier der Garten als Rückkehrspiel betrachtet wird, so zeigt sich der tiefere Sinn der anderen Bedeutung von Spiel, neben der von Tanzen und Springen, nämlich "umgrenzen". (67) Denn der Garten ist abgegrenzt von wilder Natur und währendem Acker. Im alten Orient hießen die Herrscher, besonders wenn sie segensreich wirkten, "Gärtner", Der Garten ist ausgegrenzte, symbolisierte Natur, der man sich überlassen kann, ohne sich auszuliefern - mütterliche Natur, wie sie die Ägypter in der Isis verehrten - ohne den finsternen Aspekt tödlicher Verschlingung. Als durchgeformt-freigesetzte Natur ist der Garten der Ort von Versöhnung von Natur und Geschichte, denn die Form des Gartens ist Ausdruck der jeweiligen Gesellschaft und Ort von opferloser Nichtidentität; ein Aistesis-Spiel, aus dem der Machtaspekt verschwunden und nur noch in der Abgrenzung, der Parkmauer gegenwärtig

(65) vgl. M. Klein, Psychoanalysis of Children.

(66) Brown, a.a.O., S. 56

(67) vgl. J. Trier, Spiel.

ist. Die großen Erbauer von Gärten waren auch Mauerbauer, die herrschenden Verzehrer des abgepreßten Mehrproduktes, welche abgetrennt von der frönenden Masse ihrem Vergnügen nachgingen. Der Machtaspekt wird völlig verschwinden, wenn das "Ökosystem Erde" in einen Garten verwandelt sein, und das Leben ein Spiel sein wird - polymorph-perverses Spiel.

In der Lehre Freuds entspricht sexuell perveres Verhalten einer Stufe der kindlichen Entwicklung und bei Erwachsenen der zwangsneurotischen Infantilität. Die heutige Sexualwissenschaft hat dagegen an perversen Verhaltensweisen das Moment des Protestes gegen die einseitige, dürftige, "normale" Sexualität aufgezeigt. Hier fortfahrend wäre das polymorph-perverse Spiel als Ausdruck der Überführung der menschlichen Sinnlichkeit in eine an Möglichkeiten reichere qualitative Struktur zu sehen, als die anthropologisch angemessene Vervielfältigung in der Entfaltung der Sinnlichkeit auf der Basis der neotenischen (68) Undifferenziertheit des Menschen - als Programmwort einer höheren Technik des Leibes, einer nicht verdrängenden Sublimierung.

In den Fragmenten von Yeats heißt es:

"Locke sank into a swoon
The Garden died;
God took the spinning-jenny
Out of his side". (69)

-
- (68) Neotenie: Begriff der allgemeinen Biologie;
1) Erreichung der Geschlechtsreife im Larvenstadium
2) Fortdauern von Jugendmerkmalen im Erwachsenenstadium. In diesem Sinne kann man von neotenischer Undifferenziertheit des Menschen sprechen.
(69) zit. nach Brown, a.a.O., S. 78

"Work is a masturbation dream", schreibt N.O. Brown, "punishment for the Fall, which is falling asleep; and also a fall into the division of the sexes." (70) Der Medientheoretiker M. McLuhan bemerkt zu dem Gedicht Yeats': "Die Lockesche Ohnmacht war jene hypnotische Trance, die dadurch zustande kam, daß die visuelle Erfahrungskomponente dermaßen verstärkt wurde, daß sie zuletzt das ganze Feld der Aufmerksamkeit in Beschlag nahm. Nach der Definition der Psychologen besteht die Hypnose darin, daß ein einziger Sinn den ganzen Aufmerksamkeitsbereich ausfüllt. In einem solchen Augenblick 'welkte der Garten'. Mit anderen Worten: der Garten deutet auf das Wechselspiel aller Sinne in haptischer Harmonie. Wenn das Interesse sich übermäßig nur auf einen Sinn bezieht, dann entwickelt sich das mechanische Prinzip der Abstraktion und Wiederholung in expliziter Form." (71) Masturbation, könnte man sagen, ist Abstraktion vom ganzen Körper in der mechanischen Wiederholung des Lustreizes, darin der Arbeit verwandt. "The garden is polymorphism of the senses, polymorphous perversity, active interplay; and the opposite of polymorphous perversity is the abstraction of the visual, obtained by putting to sleep the rest of the life of the body. The pure knowing subject of modern philosophy, winged cherub without a body, is in a swoon or dream." (72)

"Garten, die Neugekommenen,
pflege recht feundlich sie -" (73)

heißt es in dem Gedicht "Lachender Frühling" des Dschelâleddin Rumi, der in vierzigtausend Versen die Sehnsucht der

(70) ebenda

(71) M. McLuhan, Die Gutenberg-Galaxis, S. 27

(72) Brown, a.a.O., S. 121

(73) Rumi, Aus dem Diwan, S. 18

Wiedervereinigung mit Gott besang und oft wie die anderen Dichter des Sufismus die Metapher des Gartens benützte. Das Neugekommensein der Blumen entspricht der Desemantisierung, dem zwecklosen Blühen der Geschöpfe des Gartens, der als Ganzheit "pflegend" aktiv wird - aufbauend, ohne töten zu müssen, um dann mit dem toten Material konstruktiv umzugehen, sondern belebend und "freundlich" - in steter kommunikativer Verbundenheit und nicht zurechtend.

Im Unterschied zum Garten als Ort der Lust ist das Paradies auch der Garten, in dem die Notwendigkeit der Lebenssicherung durch harte Arbeit unbekannt ist, so erzählt es der biblische Mythos. Diese Einheit, die bis heute zerrissen ist in den locus amoenus und das Schlaraffenland der Fresser, ist erst wieder hergestellt, wenn die ganze Erde in einen Garten verwandelt, an die Stelle der Naturunterwerfung in der Welt instrumentellen Handelns, die sich die haptische Harmonie des Gartens nur miniaturhaft gestattet, die Einheit der Beherrschung mit dem Überlassen der Natur an sich selbst - Spiel - getreten sein wird. Im Erd-Garten, in dem das Leben ein Aisthesis-Spiel ist, schließen Lust und Lebenssicherung einander nicht mehr aus wie noch bei Kant. Annehmlichkeit und Vollkommenheit (für Kant ist Vollkommenheit an Zweckmäßigkeit geknüpft) als "Bestimmungsgrund des Geschmacks" lassen eine Antinomie entspringen, "die schlechterdings nicht auszugleichen ist" (74) - freilich solange Vernunft nur als kategoriales Kontrollsystem gedacht wird. Die Warenfetische unserer Tage sind weder zweckmäßig, noch lusterregend - dies eben nur fetischisiert: sie müssen triebpsychologisch das leisten, was sie für

(74) Kant, a.a.O., S. 289

die gesellschaftliche Synthesis leisten -, sondern nur viele, und der Produktions-Konsumtionszirkel mit seinem Überfluß macht aus der Natur die Umwelthölle.

"Active interplay" als die wache Aktivität bedeutet nicht Auflösung sondern Vereinigung. Das Erwachen aus dem Philosophenschlummer des reinen Ich-denke artikuliert Kant am ehesten, wenn auch sublimiert, im "ästhetischen Urteil", für welches gilt, daß "der Bestimmungsgrund desselben kein Begriff, sondern das Gefühl (des innern Sinnes) jener Einhelligkeit im Spiele der Gemütskräfte ist". (75) Im künstlerischen Genie gar vereinigen sich Vernunftthandlung (reiner Wille) und Naturhandlung (natura naturans) zur sich selbst produzierenden Identität beider "als Wesen der produktiven Natur im Bewußtsein." (76) Man kann hier auch von einem Zusammenspiel der Gemütskräfte mit und im Spiel der Einbildungskraft sprechen.

Kants Theorie des ästhetischen Urteilens wird, indem sie den Spielbegriff verwendet, zu einer Beschreibung des Nervensystems im Zustand des Spiel, zu einer materialistischen Theorie. Der "Einhelligkeit" entspricht gehirnphysiologisch der Zustand der zentralnervösen Kohärenz, eine Verminderung der Hirnstromdifferenzen. Dies erinnert nun an den Zustand des Schlafes, aber auch an die homogene Psyche des Tieres.

"Die menschliche Psyche scheint charakterisiert zu sein durch eine strukturelle Differenzierung, derzufolge äußere Reize in einzelne Merkmale zergliedert und bestimmte Gruppen psychischer Inhalte zusammengefaßt werden in bestimmte psychische Bereiche; diese brauchen nicht lokalisiert gedacht zu werden; sie bedingen den unterschiedlichen Grad der möglichen Bewußterwerdung. Im Schlaf scheinen die Grenzen zwischen diesen Be-

(75) a.a.O., S. 108

(76) G. Freudenberg, Die Rolle von Schönheit und Kunst im System der Transzendentalphilosophie, S. 70.

reichen abgeschwächt oder aufgehoben zu sein. Im Gegensatz dazu müssen wir beim Tier eine nicht differenzierte Psyche annehmen. Wir können die Menschwerdung im geistigen Sinne somit historisch erklären als eine schrittweise Differenzierung der vorher homogenen Psyche. Einen im Prinzip ähnlichen Gedanken äußerte D. Katz. Er führt die Fähigkeit zur Differenzierung, die sich bis aufs eigene Ich erstreckt, als eine Wurzel für das höchste einsichtige Denken an und faßt zusammen: 'Man könnte sagen, daß mit dem Akt der ''Aufspaltung'' beim Menschen der eigentliche erkenntnismäßige Sündenfall anhebt. Mit diesem Schritt hört der Mensch auf, ein Stück Natur zu sein und sonst nichts. Mit diesem Schritt gewinnt der Mensch Anteil an einer neuen Wirklichkeit der Ideen'." (77)

Während der Schlaf eine passive Vereinigung des Körperganzen ist, ein Zurücksinken in den fötalen Zustand im Mutterschoß, ist die sexuelle Aktion eine aktive, partnerbezogene - ebenso das Spiel. Darum tritt im Schlaf das Nervensystem im inneren Traumgeschehen hervor, während der übrige Körper zurücktritt und ruhiggestellt bleibt; in der sexuellen Tätigkeit sind "beide" (es ist keine Zweiheit!) aktiv, während im Spiel der Geist im Körper verschwunden zu sein scheint, der alles von selber macht; im Spiel sind wir ein wenig Kleists göttliche Marionette geworden und haben "noch einmal" von der Frucht des Erkennens gekostet. Die Sexualität ist Vereinigungsaktion ohne Hinzubemühung der Phantasie, obwohl in gewisser Hinsicht ein phantastisches Spiel, die Ausgestaltung einer Situation (verstärkt bei den "Perversionen", man denke auch an Ferenczis "Amphimixis"). Der Schlaf, die Aggression und der Tod sind Vereinzelungen, das Spiel aber ist die Darstellung der Idee der Vereinigung, weshalb es die Vereinigung der Vereinigung mit

(77) H. Ziegert, Zur psychischen Evolution des Menschen, S. 840.

der Vereinzelung, z.B. aggressiver Handlungen, sein kann. Die Idee selbst als EIDOS - lebendige Gestalt - ist Vereinigung mit der Vereinigung, darin Darstellung ihrer selbst, ein Sich-Spielen. Denn das Vereinigen geschieht nicht mit toten Dingen, sondern aus ihnen selbst in einer Bewegung des Lebens als Selbstbeziehung, die zugleich Selbstdarstellung ist und Selbstüberfluß: ein Außersichsein, das kein Verlust und Zerfall, sondern ein Selbststeigern ist. Subjektiv ist dies als Lust bekannt, und Spiel als absolute Spontaneität ist lustvolles Spiel. "Kindliche Sexualität strebt nach Lust, die durch Aktivität einiger oder aller Organe des menschlichen Körpers gewonnen wird. So gesehen ist das tiefste Wesen unserer Wünsche und unseres Seins nicht mehr und nicht weniger als das Glück des aktiven Lebens des ganzen menschlichen Körpers." (78) Benjamin nennt die Philosophie einen "Kampf um die Darstellung von einigen wenigen, immer wieder denselben Worten - von Ideen" (79), und diese "Worte" sind frei von Willkür lebendige Gestalten, Spiele. Die Philosophie, die so als ein "Kampf" um das Spiel anzusehen ist, hat, weil es ihr mehr um die Gestaltung, das System, gegangen ist als um das Leben, die unterdrückten Triebe und Bedürfnisse, freilich den Spott verdient, dessen Gegenstand sie, wie Benjamin feststellt, gewesen ist.

Das Spiel ist aktive Synthesis, in ihm wird das kosmische Rauschen (Undifferenziertheit) zentralnervös repräsentiert, nicht nur, wie im Schlaf, analogisiert; eine Repräsentation, die mit der Spiellust zusammenfällt, wie der Schmerz mit der Repräsentation des dem Organismus Negativen zusammenfällt. Das ist die materialistische Entsprechung der Formel "Spiel als Weltsymbol".

(78) Brown, Zukunft im Zeichen des Eros, S. 48

(79) Benjamin, Trauerspiel, S. 19

Das Spiel kann nach dem Gesagten ein "aktiver Traum" genannt werden, es ist nicht die Spontaneität innerhalb des Zentralnervensystems als materieller Apparatur, sondern von diesem selbst hervorgebrachte, potenzierte Spontaneität, worin die Sinne nicht abgeschaltet, der Weltbezug nicht unterbrochen, sondern erst spontan hergestellt wird, das heißt in einem selbstgeschaffenen, ausgegrenzten Bereich. Der Mensch mußte sich schrittweise der Welt öffnen, um nicht ausgelöscht zu werden. So eröffnete sich der Mensch im Kultspiel die Welt. In den üblichen Spielen verschließt sich die Welt, sie wird ebenso ausgeschlossen wie als abgeschlossene konstituiert. Erst der nur noch spielende Mensch würde nur noch Welt aufschließen und konstituieren, es würden Spiele im Spiel gespielt werden.

3. Das neurotische Spiel mit etwas.

Es scheint müßig zu erwähnen, daß der Mensch bisher sich nicht allein im Garten des Lustprinzips aufgehalten hat, sondern (seit dem "Sündenfall") dem Realitätsprinzip unterworfen war. Wenn wir versuchen, den Menschen als spielendes Wesen zu denken, müssen wir aber die Ewigkeit dieses derzeit gültigen Realitätsprinzips infrage stellen oder zumindest fragen, ob und wieweit dessen Bereich möglicherweise einzuschränken ist. Die vorhergehenden Betrachtungen über das Leben als Spiel im Erd-Garten, die im genauen Sinne des Wortes "schwärmerisch" genannt werden können, finden an dieser Stelle von dieser Frage her wegen ihres jetzt noch tentativen Charakters ihre Rechtfen-

tigung. Nicht einfach hinnehmen dürfen wir aber den Widerspruch, der sich aus dem Verständnis des Spieles in der Theorie Buytendijks einerseits als "Notlösung" angesichts der Unmöglichkeit, in den Mutterleib zurückzukehren, andererseits der Darstellung des Spieles als ein durchaus spontanes Tun ergibt; daran knüpft sich die Unvereinbarkeit, das Spiel als symbolische Aktivität in regressiver Absicht und zugleich als Desemantisierung zu kennzeichnen. Wenn wir angesichts dieser Unstimmigkeiten nicht auf die paradoxe These, das Wesen der vitalen Spontaneität sei die Regression, zurückgreifen wollen, die, worüber noch zu sprechen sein wird, von einzelnen Denkern (z.B. Freud) aufgestellt wurde, müssen wir den Begriff des Spieles dahin ergänzen und vertiefen, diese Schwierigkeiten näher zu erklären oder aufzulösen. Nur dann bleiben wir nicht nur mit Worten sondern auch dem Denken bei unserem Thema. - Zunächst sehen wir weiter zu, wieweit das Spiel vom Realitätsprinzip absorbiert wurde, und ob nicht diese Welt des Realitätsprinzips selbst eine Art Spiel darstellt, die doch für uns die eigentlich wirkliche zu sein scheint.

In einer seiner wichtigsten Studien, "Jenseits des Lustprinzips", berichtet Freud vom Spiel eines eineinhalbjährigen Knaben: "Das Kind hatte eine Holzspule, die mit einem Bindfaden umwickelt war ... es warf die am Faden gehaltene Spule mit großem Geschick über den Rand seines verhängten Bettchens, so daß sie darin verschwand, sagte dazu sein bedeutungsvolles o-o-o-o und zog dann die Spule am Faden wieder aus dem Bett heraus, begrüßte aber deren Erscheinen jetzt mit einem freudigen 'Da'. Das war also das komplette Spiel, Verschwinden und Wiederkommen, wovon man zumeist nur den ersten Akt zu sehen bekam, und dieser wurde für sich allein unermüdlich als Spiel wiederholt, obwohl die größere Lust unzweifelhaft dem zwei-

ten Akt anhing." (80) Hier hat das Spiel die Funktion der Bewältigung einer dem Kind unangenehmen Situation; diese wird an einem vom Kind erfundenen Modell durchgespielt, das es ihm ermöglicht, die negative mit der positiven Erfahrung nun auch in der Wirklichkeit, wenn die Mutter das Kind für ein paar Stunden verläßt, zu korrelieren und nicht mehr den Verlassenheitsgefühlen, die es beim Weggang der Mutter befallen, ausgeliefert zu bleiben. Man weiß, was geschehen würde, wenn dem Kind tatsächlich die positive Erfahrung der Wiederkehr der Mutter vorenthalten, wenn in seiner Kindheit die Erfahrung der Verlassenheit die häufigste und dominierende sein würde, sofern hier überhaupt noch von "Erfahrung" gesprochen werden kann: dann müßte das Spiel für das Kind einen zwanghaft kompensatorischen Charakter annehmen. Das Spiel kann also eine eher stützende Funktion in einem Bereich erster Autonomie haben und eine Kompensationsfunktion: es kann zum verschlingenden Medium werden, in welches das Kind eintritt, um die Erfahrung fiktiver Vereinigung und Geborgenheit zu machen, es verliert schließlich seinen Spielcharakter und wird zum stereotyp auftretenden Symptom, an dem die therapeutische Bemühung die Krankheit ablesen muß. Da jedes Kind aber von den traumatischen Minuten seiner Geburt an unablässig der Erfahrung der Trennung ausgesetzt wird, ist leicht zu sehen, wie wichtig solche Spiele, wie das von Freud beobachtete, für die Kinder sind. Wenn die Erfahrung der Trennung und die der Vereinigung, Liebeserfahrungen, in ungefährtem Gleichgewicht zueinander stehen, ein "Gleichgewicht", das nicht mechanisch und quantitativ zu denken ist, hat das Spiel die so fruchtbare Stützfunktion, auf der auch der Reichtum an Formenvielfalt des Kinderspiels basiert. Nicht das kranke, sondern das gesunde Kind spielt viel und ab-

(80) Freud, Ges. Werke, Bd. 13, S. 12 f.

wechsungsreich und in jeder Entwicklungsphase anders.

So lernt es im Spiel auch mit anderen Menschen umzugehen, indem es sich darin übt, die Perspektiven und Rollen der Spielpartner fiktiv zu übernehmen - "taking the role of the generalized other", wie G.H. Mead sagt - und daraus die Gesamtperspektive des Spiels, an dem es Freude hat zu entwickeln.

Aber der Mensch entsteht nicht aus solchem Spiel. Seine Individualität mit den ihr spezifischen Situationen und Handlungen ist (neben hereditären Bedingungen) von den primären Bezugspersonen geformt. Die widersprüchliche Situation, daß dem Kind im Mutterleib und als Säugling alle biologischen Bedürfnisse schrankenlos erfüllt werden, es aber zugleich von der elterlichen Fürsorge objektiv abhängig ist, bildet für das Kind die schwierige Aufgabe, zwischen den Bedürfnissen nach passivem Dasein und denen nach Aktivität eine Balance zu finden, und beide Bedürfnisrichtungen auf die der Eltern und der Familie abzustimmen. Erst wenn diese Balance nicht gehalten werden kann, weil die familiäre Situation und Interaktionsstruktur das nicht zuläßt, neigt das Kind zum Rückzug aus der Realität; es überwiegt dann das passive Abhängigkeitsbedürfnis, und es entsteht gleichzeitig der Traum narzißtischer Allmacht (81), der wiederum zur Ursache des aggressiven Strebens nach Unabhängigkeit und nach Bemächtigung werden kann. In dieser Perspektive erscheint dann der "Todestrieb" als abgespaltenes Triebmoment der verlorenen Balance, die die Tiere so gut einhalten, weil ihnen als bloß Teilen ihrer biologischen

(81) Vgl. Brown, a.a.O., S. 146. - Brown verabsolutiert allerdings diesen Widerspruch zum Ursprung der Geschichte als neurotische Krankheit, und setzt das passive Abhängigkeitsbedürfnis dem Bedürfnis, geliebt zu werden, gleich. Das aber unterschlägt das Moment der Aktivität in den Liebesbeziehungen auch vonseiten des Kindes.

Umwelt die Fähigkeit abgeht, sie von sich aus zu gefährden. Auch der Kampf des Menschen gegen den Tod, der doch nur Ausdruck dessen ist, daß das Leben als materielle rezeptive Aktivität sich selbst begrenzen muß, um nicht gestaltlose Wucherung zu sein, das Leiden des Menschen an seiner Sterblichkeit und sein daraus erwachsender Hang, unsterbliche Kulturen zu errichten, Werke zu schaffen, die der Zeit widerstehen, wird von daher verständlich.

Gehen wir davon aus, daß die den Trieben entsprechende rezeptive Aktivität die Sprache ist, in der sie sich aussprechen, sich verwirklichen, dann kommen die primären Bezugspersonen des Kindes als jene in den Blick, die für eine innergesellschaftliche und innergeschichtliche Verwirklichung der Triebe *nolens volens* verursachend und verantwortlich sind. Sie, von denen das Kind ebenso die Ausdrucksformen rezeptiver Aktivität übernimmt, wie die gesprochene Sprache, befinden sich aber selbst innerhalb des geschichtlichen Kontinuums, in dem die gesellschaftlich spezifischen und erlaubten Weisen der Beziehung zur inneren und äußeren Natur definiert werden. Wir sollten daher nicht jene psychoanalytischen Theorien übernehmen, die quasiontologisch eine bestimmte Familienstruktur als *primum movens* der individuellen und geschichtlichen Entwicklung annehmen. (82) In dieser Sicht erscheint auch das psychoanalyti-

(82) Besonders Browns Metapsychologie geht von dieser Hypostase aus. Im Sommer-Semester 1972 hat Klaus Heinrich in seiner religionswissenschaftlichen Vorlesung gezeigt, daß der Ödipus-Mythos, in dem für Freud die Schlüssel-situation der kindlichen Triebausdrucksentwicklung enthalten ist, durchaus nicht so konsistenter Natur ist, wie allseits angenommen, sondern daß dieser Mythos auf den konfliktreichen Übergang der mutterrechtlich orientierten in die patriarchale Gesellschaft bezogen und von ihm gezeichnet ist; eine solche an den Brüchen und Zerreissungen von Triebstrukturen orientierte und ihnen nachspürende Religionswissenschaft kann so einen Begriff von Verdrängung gewinnen, der selbst nicht verdrängend ist.

sche Introjektionstheorem eher als eine Darstellung des Sonderfalles des Mißlingens, das auf der Skala von Möglichkeiten der Ich-Entwicklung seinen Platz hat.

"Das ursprüngliche Lust-Ich", schreibt Freud, "will alles Gute in sich introjizieren, alles Schlechte von sich werfen." (83) 1912 hatte Freud in "Totem und Tabu" vom "primären Narzißmus" des Kindes gesprochen (84), einem Begriff, den spätere Psychoanalytiker (M. Balint, M. Klein) die Realität abgesprochen haben. Dieser Kritik schließen wir uns insofern an, als wir davon ausgehen, daß Befriedigung prinzipiell während einer rezeptiven Aktivität sich einstellt; auf diese Weise halten wir auch unserem Ausblick auf das "große Zusammenspiel" die Treue, in dem wir ja mehr sehen als eine unverbindliche Schwärmerei, vielmehr den Ausdruck der Kritik an Finks Vorstellung einer sinnlos spielenden "Welt" und Natur mit dem Mittel des Begriffs.

"Rezeptive Aktivität", wie wir das Zusammenspiel hier nennen, ist der Gegenbegriff zur Gleichsetzung von materiellen Prozessen mit einer auf die Herstellung eines ursprünglichen, ruhigeren Zustandes der Materie ausgehenden Regression; "rezeptive Aktivität" beschreibt die sich qualitativ erweiternde Materie, "Regression" ihre Entropie. - Autoerotismus, primärer Narzißmus erscheint dann eher als ein defizienter Modus der rezeptiven Aktivität, Zusammenspiel als der "Weg zum vitalen Kennen", von dem Buytendijk spricht.

Es sollte deutlich geworden sein, daß die Einführung des Begriffs des Zusammenspiels hier impliziert, daß der Spielbegriff damit eine Erweiterung über die Beschreibung eines

(83) Freud, Ges. Werke, Bd. 14, S. 13

(84) Zu den wechselnden Bedeutungen des Begriffes des 'Primären Narzißmus' vgl. J. Laplanche, J.-B. Pontalis, Das Vokabular der Psychoanalyse, S. 320 ff.

wie auch immer dynamisch, symbolisch, phantastisch, obsessiv und konstitutiv gearteten Subjekt-Objekt-Verhältnisses hinaus erfährt und zur Beschreibung der Ebene des Interpersonellen verwendet wird, genauer einer Ebene, in der das "Objekt" subjektiv aufgeladen, das Subjekt materialisiert ist, wenn man will einer magischen Ebene. Der Begriff des Spieles wird damit dialektisiert: verwendete man ihn weiter nur als einen analytischen und Strukturen beschreibenden, so würde er in seiner gängigen Unverbindlichkeit (wie auch der des "Zusammenspiels") belassen, und zum Eingeständnis bloßer Zustimmung zum Welt-(Ab-)Lauf; einzig als materialistisch gewendeter ist er dialektisch, als antizipatorischer ein materialistischer Begriff.

Freuds eigentliche Bedeutung, so vermuten wir, liegt weniger in seiner Darstellung der normalen kindlichen Entwicklung, sondern seine Theorie mitsamt der Prämisse des ursprünglich autoerotischen Lust-Ichs gibt wichtige Hinweise auf Gefährdungen dieser Entwicklung und auf deren pathologische Entgleisungen. Michael Balint kommt zu dem Schluß: "Die so häufig, so regelmäßig gefundene Entwicklungsreihe der anal-sadistischen, phallischen und schließlich genitalen Objektbeziehungen wäre also nicht biologisch sondern sozial begründet. ... So meine ich ernstlich, falls Kinder richtig erzogen werden könnten, müßten sie sich nicht durch die verschlungenen, ihnen aufgezwungenen Formen der prägenitalen Objektbeziehungen recht mühsam durchschlagen." (85)

Auch die Geschichte ist von diesem Verfehlen des befriedigenden Zusammenspiels der Familien- und Gesellschaftsmitglieder

(85) M. Balint, Die Urformen der Liebe und die Technik der Psychoanalyse, S. 60 und S. 64.

gekennzeichnet, sie ist darum auch der Versuch der Gewinnung dieses Zusammenspiels - das Mißlingen und der Protest gegen das Mißlingen in vielen geschichtlichen Erscheinungsformen. Wir gingen davon aus, daß die Störung des Gleichgewichts zwischen Trennungs- und Vereinigungsverfahren (es handelt sich dabei nicht um numerische Gleichheit einzelner Erfahrungen sondern um etwas qualitativ Neues) zu jenen Entwicklungsphasen der Sexualität führt, die von der Psychoanalyse aufgezeigt wurden. Die Störung des Gleichgewichts erweckt im Kind das Verlangen, den Zustand mit Mitteln wiederherzustellen, die ihm nicht entsprechen; die Störung des Zusammenspiels, der dauernden rezeptiven lustvollen Aktivität, ist gleichbedeutend mit dem Verlust dieser Mittel, der als Trennung erlitten wird. An die Stelle des befriedigenden Gleichgewichts tritt der Konflikt der Triebambivalenz: das vom Kind getrennte Objekt ist störend und zugleich potentiell Teil seiner selbst. Von der Mutter ist das Kind abhängig und wird zugleich von ihr umsorgt; um an die Stelle des konkurrierenden Vaters treten zu können, von dem es aber auch geliebt werden will, muß es zunächst werden wie der Vater. Es introjiziert ihn, indem es alles, was den Vater repräsentiert, zur steuernden und verdrängenden Instanz macht. Auf der analen Stufe nimmt das Kind die Möglichkeit wahr, den passiven Vorgang der Entleerung in einen Protest gegen Passivität überhaupt, also als Aggression, in Aktivität umzuwandeln, die vereinzelt, weil sie Vereinigung überhaupt nicht mehr anzustreben braucht. In der Kontrolle des Analproduktes und im Spiel mit dem Kot, das sich wie die phallischen Zwänge oft in geheimen "Kinderspielen" verbirgt, ist das Kind selbst eine Welt, unabhängig und gleichsam selbst eine Mutter, die das Kind beherrscht, und das Garnrollenspiel, von dem Freud berichtet, bekommt in einer solchen Entwicklung den Charakter einer Ersatzhandlung

-"... mit dem Geheimnis der Spiele vermischt sich oft auch Angriffslust" (86), bemerkt Henri Wallon. Hier ist die kontrollierte Entleerung gleichzeitig eine phantastische Vereinigung mit der Mutter, Aggression gegen den Vater, "ambivalente Mischung von Eros und Tod; die Verbindung zur Analzone entspringt den regressiven Phantasien der Vereinigung mit der Mutter und den narzißtischen Phantasien, gleichzeitig ich und der Andere zu sein. Das 'Spiel mit Fäkalien' ist von innen her darauf gerichtet, sich selbst zu meistern und zu kontrollieren." (87) Das Analprodukt wird zu einer Darstellung benutzt, in der das Kind sich etwas vorspielt, was es in der Realität nicht sein kann aber sein will; indem es das Verhältnis zu den anderen Menschen selbst beherrschen und sich zum Beherrscher der Modi des emotionalen Interagierens machen will (88), wird Besitzen zur übergreifenden Verhaltensweise.

Die sich anschließende "phallische Phase" verdient unsere besondere Beachtung als Symptom. Je mehr der Knabe bestrebt ist, an die Stelle des Vaters zu treten, desto mehr drängt sich ihm die Wahrnehmung der Überlegenheit des Vaters und die Notwendigkeit auf, so zu werden wie der Vater; er muß seine Wünsche nach unmittelbarer genitaler Vereinigung mit der Mutter verdrängen, und diese Verdrängung erzeugt die Reaktion der Angst. Kastrationsangst begleitet diesen Prozeß des Verschlingens des Vaters durch Introjektion, die selbst auf das Verschlungenwerden von der Vaterimago hinauskommt. "In der oralen Phase ist die Entfernung des Befriedigenden, was nun erst in der Entfernung als Objekt wahrgenommen wird, nämlich der Mutterbrust, ein solcher Vorläufer des Kastrations-

(86) H. Wallon, Die psychische Entwicklung des Kindes, S. 55

(87) Brown, a.a.O., S. 155

(88) vgl. a.a.O., S. 139 f.

komplexes. In der analen Phase ist es der Stuhlgang, und in der phallischen Phase ist es der gefürchtete Verlust des Gliedes, des Phallus, der dadurch, daß es Menschen ohne Glied gibt, zur gefürchteten Realität der Kastrationsdrohung führt." (89)

Solange das Leben von der Kastrationsdrohung gebannt bleibt, von keinem wirklich genitalen Zusammenspiel der Geschlechter, das seine Wirklichkeit innerhalb des gesellschaftlichen großen Zusammenspiels hätte, abgelöst wird, bestätigen sich die Menschen zwanghaft den Besitz des Phallus, der zum Symbol der eigenen Überlegenheit wird. Anderen, besonders den Frauen wird es angetan, Ersatzlust in resignativer Passivität zu suchen, oder die Projektion des Mannes auf die Frau als der mit einer vulva dentata bewehrten Verschlingerin - das weibliche Gegenbild des männlichen phallischen Verhaltens - zu bestätigen. Das gelöste Zusammenspiel wird von einem neurotischen Spiel verdrängt, das von Trennung und Trennungsangst, der Preis für die selbstverdrängende Introjektion erzwungen wird. Wenn wir für das Moment des "Zusammen" das Spiel mit etwas und für das des "Dominierens" den Phallus setzen, sehen wir die auswegslose Situation, daß das Spiel vom Prinzip des phallischen Dominierens und der phallischen Konkurrenz immer wieder verzerrt werden muß. Diese regressive Dialektik des neurotischen Spiels mit etwas, worin der Spielende das Zusammenspiel anstrebt und zugleich vereitelt, führt zur immer weiteren Ausdehnung und Verfeinerung des Spieles. Zunächst wird aus dem potentiellen Mit-

(89) K. Heinrich, Psychoanalytische Begriffe und Symbole in ihrer Bedeutung für die Religionswissenschaft (zit. Nach Kurnitzky, S. 43)

spieler ein Objekt, er wird entsubjektiviert. Der Übergang ist das Zeigen, das Herzeigen des Phallus, das die Mutter beeindrucken und hypnotisieren soll. Auf dieser Stufe ist der Exhibitionist stehengeblieben.

Im heutigen Konkurrenzsystem kommen Geschlechtergemeinschaften oft auf der Basis von hypnoiden Interaktionen zustande: durch beeindruckendes Gehabe oder Geschwätz des Mannes oder durch aufwendige phallische Gegenstände, wie das Sportauto mit den aggressiven Wülsten wird die Frau "gewonnen".

In seiner Perfektionierung dichtet das neurotische Spiel sich immer mehr gegen sich selbst ab, gegen das ursprünglich in ihm liegende Moment der Lust; es macht sich selbst immer schwieriger und durchsetzt die ganze Psyche des Menschen und alle menschlichen Verhältnisse. In diesem Sinne deutet Geza Róheim die Kultur insgesamt in psychozentristischer Übertreibung als "Bildung eines Ersatzobjektes": "In dieser Hinsicht ist sie identisch mit den Mechanismen des Spiels ... Sie ist ein umfassendes Netz mehr oder weniger erfolgreicher Versuche, die Menschheit vor der Gefahr des Objektverlustes zu schützen, ähnlich den ungeheuren Anstrengungen des Säuglings, der vor dem Alleingelassenwerden oder der Dunkelheit Angst hat." (90)

Das phallisch dominierte Spielobjekt (und das Spiel selbst wird zu einem solchen Objekt, mit dem andere Spieler niederkonkurriert werden) verändert schließlich seinen Charakter, es bleibt nicht mehr das beliebig Verfügbare, mit dem gespielt wird, sondern es verflüchtigt sich zu einem Objekt, das am Ende einer langen Reihe von Kontrollen und Kalkulierungen, der Weiter-

(90) G. Róheim, *Psychoanalysis and Anthropology*, zit. nach R. Reiche, *Ist der Ödipuskomplex universell?* S. 165.

führung des phallischen Messens und sich Vergleichens, steht; denn allein durch deren Ausweitung versichert sich der neurotische Spieler der Tatsache, daß er dieses Spiel spielt, und was außerhalb des Spieles ist (wirkliches genitales Zusammenspiel), erscheint ihm als unreal, sobald er nicht mehr spielt, 'träumt' er. Schließlich bedeutet das, daß aus dem Objekt, das im sich perfektionierenden neurotischen Spiel sich immer weiter entfernt, ein Gegenstand wird, um den gespielt wird - aus dem neurotischen Spiel mit dem Objekt wird in der Folge der Abstraktionen das Spiel um etwas.

III Das System des Spiels um etwas

1. Agôn und Alea

Das Spiel um etwas ist Verwirklichung des Spiel-von-...-Seins nach der Seite der ich-stabilen Abhängigkeit, nicht nach der Seite der Ichdiffusion. Das Individuum bleibt selbst ein Etwas, wird nicht durch die Maske ein Anderer, und seine Beziehung zum System des Spiels um etwas ist dadurch definiert, daß es sich einsetzt oder sich zum Einsatz in das System um etwas macht. "Einsetzen" hat im Deutschen die doppelte Bedeutung von: "etwas einsetzen" in ein Glücksspiel (Roulette, Lotto) und "sich einsetzen" für eine Sache, die man für gut hält, also für sie kämpfen. Carl Schmitt nennt den Partisanen den politischsten Menschen, weil er sich rückhaltlos für eine Sache einsetzt (1) und keine Regeln anerkennt, die gleichsam als Spielregeln fungieren, an die alle Seiten im Kampf sich halten, sondern der ausschließlich nach ausgearbeiteten Strategien handelt. Der Partisan und der revolutionäre Freiheitskämpfer bewegen sich nicht mehr auf der Ebene eines sozialen Handelns, das nach Spielregeln (2) und innerhalb eines Systems geschieht, sondern sie wollen ein ganz neues Spiel beginnen, in dem die wesentlichen Regeln des alten Spiel-Systems nicht mehr gelten.

(1) vgl. das Interview mit Carl Schmitt in J. Schickel, Guerrilleros, Partisanen.

(2) Nach J. Pieper ist "im Begriff der Spielregel mitgedacht, da durch sie gerade und ausdrücklich das Zueinanderhalten, das Miteinanderhandeln, das 'Zusammenspiel' der einzelnen geregelt wird." Grundformen sozialer Spielregeln, S. 32.

Aber auch der rücksichtslose Kampf ist ein System des Spiels um etwas, nur fallen hier die Möglichkeiten der Gegner oder die Natur mit den Spielregeln zusammen, wie ähnlich bei den Ordalien - der Ausgang ist hier das Numinose. Eine besondere Art, Regel und Möglichkeiten zu trennen, stellt jenes System dar, in dem die Möglichkeiten auf die einzelnen Teilnehmer durch eine besondere Vorrichtung gleich verteilt werden, also die Zuteilung gleicher Wahrscheinlichkeiten oder Gewinnchancen in den Glücksspielen. In ihnen sollten die Schicksalsmächte unmittelbar mit dem einzelnen verkehren und zu ihm sprechen. Die Chinesen vereinfachten die Zuordnung der Symbole durch den Wurf eines Würfels auf einem mit Symbolen bedeckten Brett, indem sie dieses Brett in seine einzelnen Felder zerschnitten und diese 'Karten' mischten und auslegten, schließlich indem sie ein kreisendes Rad erbauten, an dessen Rand sie die Symbole aufklebten und in dessen Rotation sie eine kleine Kugel warfen. Pascal benützte dieses erste 'Roulette', das ihm ein Missionar aus China mitgebracht hatte, zur Erforschung der Gesetze der mathematischen Wahrscheinlichkeit. (3)

Für Caillois beginnt die Geburt der Zivilisation damit, daß an die Stelle jenes "Kulturtypes, der ... auf der mächtigen Verbindung von Pantomime und Ekstase begründet ist" (4), *agôn* und *alea* "als Regeln des sozialen Spiels" treten. "Zur gleichen Zeit, da Griechenland sich von den Maskengesellschaften entfernte und die Frenesie der einstigen Feste durch die Heiterkeit der Prozessionen ersetzte und in Delphi ein Protokoll bis zu dem Punkt des prophetischen Deliriums festlegte, gab es dem geregelten Wettkampf und sogar der Entscheidung durch das Los

(3) vgl. Umminger, a.a.O., S. 119

(4) Caillois, a.a.O., S. 112

den Wert einer Institution. Anders ausgedrückt, durch die Gründung der großen (olympischen, isthmischen, pythischen und nemeischen) Spiele und durch die Art und Weise, in der die hohen Beamten der Polis gewählt wurden, nehmen der agôn und mit ihm verbunden das alea im öffentlichen Leben den bevorrechtigten Platz ein, den in den ungeordneten Gesellschaften das Paar mimikry - ilinx einnimmt." (5)

Caillois weist auf die "zivilisatorische Rolle" der Stadionspiele hin, mit ihrer "begrenzten, geregelten und spezialisierten Rivalität" (6) und auf die Begünstigung der Ausdehnung des agôn durch die Entwicklung des Verwaltungslebens. "Mehr und mehr vollzieht sich die Rekrutierung der Beamten durch Wettbewerb und Prüfungen. Es handelt sich darum, die Geschicktesten und die Zuständigsten auszuwählen, um sie in eine entsprechende Hierarchie oder ein Mandarinentum einzuführen ..." (7) Die "unendliche Verschiedenheit der politischen Regime" hängt für Caillois "ab von der Bevorzugung, die jene eine der beiden Ordnungen an Überlegenheit zubilligen, welche in entgegengesetzter Richtung wirken. Sie müssen wählen zwischen der Erbschaft, die Lotterie ist, und der Leistung, die Wettbewerb ist. Manche bemühen sich, die Ausgangsungleichheiten so lange wie möglich mittels eines Systems geschlossener Kasten oder Klassen, reservierter Posten und erblicher Ämter aufrechtzuerhalten, andere wiederum, den Kreislauf der Eliten zu beschleunigen, das heißt die ursprüngliche Bedeutung des alea zu reduzieren, um so den Raum für einen immer strenger kodifizierten Rivalitätsmodus zu erweitern." (8)

(5) a.a.O., S. 122

(6) ebenda

(7) a.a.O., S. 123

(8) a.a.O., S. 126

Aber jede Gesellschaft, die Ungleichheit allein durch nachgewiesene Leistungen zuläßt, ist dennoch schließlich ein großes aleatorisches System, denn die Fähigkeiten zu diesen Leistungen sind biologisch und sozial bedingt. "Inzwischen begreift jedermann, wenn er ins Erwachsenenalter eintritt, leicht, daß es für ihn zu spät ist, und daß die Würfel bereits gefallen sind. Er bleibt seinen Lebensbedingungen unterworfen. Seine Leistung gestattet ihm vielleicht, diese zu verbessern, aber nicht, aus ihnen herauszukommen." Aus diesem Bewußtsein der Benachteiligung gegenüber anderen und dem Gefühl heraus, in der geregelten Konkurrenz zu kurz zu kommen, "entsteht die Sehnsucht nach Abkürzungswegen oder unmittelbaren Lösungen, die die Perspektive eines plötzlichen Erfolges eröffnen. ... Alea erscheint unter diesen Bedingungen von neuem als notwendiger Ausgleich, als natürliches Komplement des agôn. Eine einheitliche und endgültige Einstufung würde denen, die er verurteilt, jede Zukunft verschließen."

(9)

Wieder betonen wir, daß diese gesellschaftsstrukturelle Zuordnung von Spiel- und Gesellschaftsformen Caillois den Blick auf die historische Seite versperrt; unfähig zur qualitativen Differenzierung der Spiel-Begriffe kann er die geschichtliche Zuspitzung der agôn- und alea-Gesellschaft nicht ausmachen. Ebenso sieht er die "tausend sekundären Mechanismen" (10) des alea psychologisch nur als Kompensation, nicht als die Selbstentlarvung dieses Systems, des ideologischen Mimikry ihrer emphatischen Begriffe "Freiheit" und "Demokratie". Das Elend des Glücksspiels, könnte man einen Satz von

(9) ebenda, f.

(10) a.a.O., S. 130

Marx über die Religion abwandeln - vom einarmigen Banditen bis zum Lotto-Hauptgewinn - "ist in einem der Ausdruck des wirklichen Elendes und in einem die Protesta(k?)tion gegen das wirkliche Elend" (11), des kapitalistischen Konkurrenzsystems, das alle dazu zwingt, sich selbst in einer ihnen äußerlichen Weise mit einer ihnen äußerlichen Leistung in das System einzusetzen, um etwas zu sein. Wo es darauf ankäme, auf die historischen Bedingungen des Systems zu reflektieren, und damit die Voraussetzungen für die radikale Änderung des Systems in den Handlungen und im Bewußtsein der heute neidvoll und resignativ um ihr Flipper- und Lottoglück Spielenden schaffen zu helfen, mystifiziert Caillois die aktuelle Wirklichkeit des Systems des Spiels um etwas mit blassen Formeln wie: "Lebensbedingungen" und historisch rückwärts gewandten und verklärenden wie: "Turniere des agôn". Mit dieser ideologischen Benützung des Spielbegriffes steht Caillois durchaus nicht vereinzelt da. Karl Jaspers setzte Konkurrenz gleich mit "Zusammenspiel": "Was ist erfolgreicher: die Vernunft aller, die im Zusammenspiel freier Initiative, in der Konkurrenz, sich verwirklicht, oder die Vernunft einiger technischer Köpfe, die in Totalplanung das Glück aller verwirklichen? ... Bei freier Konkurrenz kann jemand seine Produkte, seine Leistungen, Gedanken, Schöpfungen zur Geltung bringen, wenn er ein Publikum dafür findet. ... In der Konkurrenz entwickelt sich der Ansporn. Der Agon führt jederzeit zu den höchstmöglichen Leistungen." (12) Der Kulturhistoriker und Angelologe Alfons Rosenberg rechnet zu den "Wirkweisen des Weiblichen das Liebevoll, Spendende ... das Schwebende und Spielerische des Erotischen" (13) und merkt bissig an: "Auch

(11) Marx, Zur Kritik der hegelschen Rechtsphilosophie, Einleitung, S. 17

(12) K. Jaspers, Ursprung und Ziel der Geschichte, S. 172, vgl. auch S. 174 und S. 268

(13) A. Rosenberg, Erhebung des Weiblichen, S. 42

das Anschwellen des Versicherungswesens, als Vorsorge für jede erdenkliche Möglichkeit, als Ausschaltung des unberechenbaren Lebensspiels, gehört zu den feministischen Tendenzen unseres Zeitalters." (14)

2. "System" und "Etwas" - zum Verhältnis von meta-psychologischer und geschichtsmaterialistischer Erklärung der Verdinglichungsstruktur und der mechanistischen Abstraktion.
-

In den frühen Stadien der Weltgeschichte ist das System des Spiels um etwas Krieg, der Kampf zweier Kollektive, in dem diese ihre Organisation, Listen und Kräfte einsetzen. Das Individuum tritt nur als Teil des Kollektivs in Erscheinung; in ihm ist die religiöse Selbstmystifikation der Gesellschaft (die im heiligen Bereich und in heiliger Handlung sich zu sich selbst affirmativ verhält) und das individuelle Abstrakte, das im Kriegsspiel zum Einsatz kommt, Körperkraft, List, kompiliert: der göttliche Held der homerischen und germanischen Epen. "Zunächst wurde die Kampfkraft des Einzelnen mit der Kampfkraft der Gruppe identifiziert, und der Besitzer der Beute fühlte sich vor allem als Hüter der Gruppenehre. Diese gleichsam kollektive Auffassung der Heldentat findet sich auch noch in der späteren sozialen Entwicklung insbesondere was den Kriegsruhm betrifft." (15) In der Kampfhandlung ist der Körper Einsatz in einem Spiel auf Leben

(14) a.a.O., S. 140

(15) T. Veblen, Theorie der feinen Leute, S. 44

und Tod und völlig mit phallischer Aggressivität aufgeladen. In den räuberischen archaischen Gesellschaften, die von der Unterscheidung zwischen Heldentat und produktiver Arbeit (16) geprägt sind, findet sich die Verbindung zwischen Aggression als aggressiver Leugnung der Abhängigkeit von der Mutter (Natur) und phallisches Verhalten durch den eregierten Penis angedeutet, den die bronzezeitlichen Felszeichnungen bei jagenden Männern zeigen. Freilich handelt es sich hier um eine krankhafte Erscheinung und nicht etwa um "jene Verschmelzung von Libido und Aggression ..., auf die ergiebige zwischenmenschliche Beziehungen zurückgehen" (17), sofern man nicht unter "ergiebigen zwischenmenschlichen Beziehungen" jenen Humus versteht, aus dem der blutige Wahnsinn der Geschichte erwächst. Die Metapsychologie N.O. Browns entwickelt für die Entwicklung des Kindes in der Familie, die er freilich von den Realprozessen ablöst und zu einer ahistorischen sozialen Einheit verabsolutiert, die Reihe: Ambivalente Erfahrung des Geliebtwerdens und der Trennung - Revolte gegen die Trennung - Wunsch, sein eigener Vater zu werden - Zerstörung des infantilen Ödipuszieles durch Gewährwerden des Geschlechtsunterschiedes - Beibehalten der Phantasien auch nach der Aufgabe

-
- (16) "Sobald sich dieser räuberische Lebensstil tief genug verwurzelt hat, besteht die volkswirtschaftliche, allgemein anerkannte Aufgabe des Mannes darin, im Existenzkampf jene Gegner zu töten und zu vernichten, die ihm Widerstand leisten oder ihm zu entgehen versuchen. So genau wird dieser theoretische Unterschied zwischen Heldentat und Plackerei beachtet, daß bei vielen Jägervölkern der Mann die erlegte Beute nicht selbst nach Hause bringen darf, sondern sein Weib ausschicken muß, um diese niedrige Arbeit zu besorgen." a.a.O., S. 33.
- (17) "Der Wille zur Macht lebt", Artikel zu T. Vangaard, Phallos. Symbol und Kult in Europa, in: Spiegel vom 9.8.1971, S. 91.

der Masturbation und im Zusammenhang damit verschiedene Sexualorganisationen - Steuerung der Triebbedürfnisse und der Phantasien durch 'Seele' und 'Kultur'. "Der Mensch erwirbt eine Seele, aber er bleibt nur ein Leib. Was der Seele im Leib entspricht, ist die Art der Konzentration der Libido in den Genitalien, also die Genitalorganisation."

Brown sieht Genitalität ausschließlich unterm Blickwinkel des Phallischen, nicht unter dem ihr eigenen Blickwinkel - und deshalb falsch; dies hängt mit der Oberflächlichkeit seiner philosophischen Kritik Freuds zusammen. "In der ödipalen oder phallischen Phase sind der krankhafte Todeswunsch und die Flucht vor dem Tod ineinander übergegangen, haben den kindlichen Narzißmus verzerrt" - dieser selbst ist bereits eine "Verzerrung" -, "eine Konzentration der Libido im Genitale geschaffen" - die hochsensiblen zahlreichen Nervenendigungen in den Labien der Frau und im Penis wachsen auch ohne derartige Phantasien - "und die Phantasien der Vereinigung mit der Mutter daran geheftet. Der Kastrationskomplex setzt den Möglichkeiten einer körperlichen Erfüllung ein Ende, nicht aber den Phantasien ... Daher überlebt der Ödipuskomplex und wird zugleich zerstört. Das Ergebnis ist der entsexualisierte Penis, d.h. ein mit ödipalen Phantasien beladener Penis ... Die natürliche Aufgabe des Ich, sagt Freud in 'Das Ich und das Es', ist es, sensitive Außenseite des ganzen Leibes zu sein; aber der Fortbestand der causa-sui Phantasien, die an das Genitale geheftet sind, errichtet im Unbewußten, wie Ferenczi sagt, den Phallus als eine Miniaturausgabe des totalen Ich." (18) Die krieglerischen Gruppen bis hin zu den grossen Heerzügen stellen eine Vereinigung von ödipaler phallischer Aggressivität und der Rettung vor dem Alleinsein durch

(18) Brown, a.a.O., S. 163 f.

Errichtung eines künstlichen Mutterschoßes in der Horde dar. (19) Darum auch die vielen Beziehungen zwischen phallischer Aggressivität zum militärischen Bereich: "So ist auch die Phalanx selbst ... eine gewaltige priapische Gebärde, unbeweglich geradeaus gerichtet; eine quer gestellte Walze, nicht mehr befähigt, sich frei zu wenden zum rammenden Pfahl ..." (20) Für die Helden, Zeitalter zuvor, stellt Brown fest: "The wandering heroes are phallic heroes, in a permanent state of erection, pricking o'er the plain." (21)

Und dieser Ableger einer archaischen Krankheit durchzieht die geschichtliche Welt mit ihren Haupt- und Staatsaktionen, Aufstiegen und Untergängen, wie sie die bürgerliche Historie verzeichnet, als ein barbarisches System des Spiels um etwas. "... ein Rattenkönig von Plünderungen, Meineiden und irren Intrigen" (22), so benennt H.M. Enzensberger die Geschichte in dem Gedicht "An Niccolo Machiavelli". Diese Geschichte ist das "Selbstportrait" Machiavellis, in dessen Handlungstheorie des Tacitismus die menschliche Kommunikation auf Strategie reduziert wird. Es ist eine Welt des Risikos und des persönlichen Einsatzes, der kalkulierten Chance und des unerwarteten Glückes (Ortega y Gasset wollte deshalb den Ursprung des Staates aus dem Sportsgeist herleiten (23) und trifft damit etwas Richtiges, soweit Sport etwas mit phallischer Konkurrenz in onanistischen Knabenbünden zu tun hat) - alles dem Bereich des alea-Spielbegriffes zugehörige Bestimmungen, jenes Spieles, an dem mehrere Leute am Spieltisch teilnehmen und in stetiger Verwechslung der günstigen mit den möglichen Fällen um Hab und

(19) vgl. Brown, a.a.O., S. 136

(20) E. Roeder, Das Ding an sich, S. 280

(21) Brown, Love's Body, S. 50

(22) H.M. Enzensberger, Gedichte 1955 - 1970, S. 126

(23) vgl. Brown, a.a.O., S. 15

Gut spielen, deshalb den Einsatz von Fall zu Fall erhöhend wie auch die Zahl der Fälle selbst im immer erneuten Versuchen. Mit den Worten, daß die Würfel gefallen sein sollten, überschreitet Caesar den Rubikon und gewinnt ein Weltreich. (24) Macbeth mordet seinen König und hat doch schon mit der ersten unweisen Deutung der Hexensprüche verspielt. Noch als die Zeit des Feudalismus abgelaufen war, glaubten die Könige - selbst als "erection of the body politic" (25) die Aufspaltung des Leibes am Völkskörper im Großen wiederholend und als dessen phallisch-tyrannischer Penis verkörpernd - als Raubspieler Geschichte machen zu müssen. "Als der achtundzwanzigjährige Friedrich (II von Preußen) in Schlesien einfiel, sagte er dem französischen Gesandten: 'Melden Sie Ihrem Herren, daß ich sein Spiel spielen und, wenn ich gute Karten kriege, den Gewinn mit ihm teilen werde' !" (26)

Das war das Ende des Versuches Friedrichs, gegen den Vater aufzustehen und sich gegen die väterliche Welt des autoritären Königtums mit seinen Brüdern, dem Bürgertum, zu verbünden, ein Versuch, dem er einst im Antimachiavell Ausdruck verliehen hatte. Noch heute ist das 'Pokerspiel der Mächte' ein gängiger Terminus der populären politischen Journalistik. Im Französischen bedeutet "jouer" (spielen) umgangssprachlich auch soviel wie überlisten und "jouée" heißt überlistet, unserem "ausgespielt", "überspielt" vergleichbar.

(24) Pascal bemerkt treffend: "Caesar, so scheint mir, war zu alt, um sich zu seinem Vergnügen die Welt zu unterwerfen. Dies Vergnügen paßte zu Augustus oder für Alexander. Das waren junge Leute, die schwer zu bändigen sind, Caesar hätte gereifter sein sollen." - *Penseés*, 132, nach "Pascal", S. 149.

(25) Brown, a.a.O., S. 133

(26) R. Augstein, *Preußens Friedrich und die Deutschen*, S. 50.

Benjamin bemerkt: "Das Spiel setzt die Ordnungen der Erfahrung außer Kraft. Es ist vielleicht ein dunkles Gefühl davon, was gerade unter Spielern die 'pöbelhafte Berufung auf Erfahrung' geläufig macht. Der Spieler sagt 'meine Nummer', wie der Lebemann sagt 'mein Typ'. Gegen Ende des zweiten Kaiserreiches war ihre Verfassung tonangebend. 'Auf dem Boulevard war es gang und gäbe, alles auf die Chance zurückzuführen' ... Dieser Denkungsart leistete die Wette Vorschub. Sie ist ein Mittel, den Ereignissen Chokcharakter zu geben, sie aus Erfahrungszusammenhängen herauszulösen. Für die Bourgeoisie nahmen auch die politischen Ereignisse leicht die Form von Vorgängen am Spieltisch an." (27)

Solche Verhaltensweisen im Hochkapitalismus sind freilich historisch vermittelt durch jene Prozesse, die wir hier als die konsequente Entfaltung des Systems des Spiels um etwas darstellen, die mit der Institution des Privateigentums beginnen. Veblen schreibt: "Auf das primäre Stadium des Eigentums, nämlich auf den Erwerb durch einfachen Raub, folgt eine weitere Phase, nämlich die beginnende Organisation der Arbeit auf der Grundlage des Privateigentums (das heißt hier der Sklaven); die Horde wird zu einer mehr oder weniger autarken Arbeitsgesellschaft. Besitz gilt nun nicht mehr in erster Linie als Zeugnis eines geglückten Raubzuges, sondern vor allem als Zeichen der Überlegenheit des Besitzenden über andere Gruppenmitglieder. Damit wird der neiderfüllte Vergleich zu einem Vergleich zwischen dem besitzenden und dem besitzlosen Angehörigen der Gruppe. Noch ist Eigentum weitgehend Trophäe, doch im Laufe der kulturellen Entwicklung wird es mehr und mehr zum Zeichen des Erfolgs, welchen das einzelne Gruppenmitglied im Spiel um den Besitz erringt, in einem

(27) Benjamin, Charles Baudelaire. Ein Lyriker im Zeitalter des Hochkapitalismus, S. 144

Spiel, das mit den scheinbar friedlichen Methoden der Nomadenvölker gespielt wird." (28)

Brown gibt zu dieser Entwicklung den psychoanalytischen Kommentar: "Der archaische Mensch nutzte seine Freiheit, seinen Überschuß, um seine Schuld zu mildern (die - so Brown - aus dem Konflikt zwischen der Abhängigkeit von der Mutter und dem Wunsch, die Mutter zu besitzen hervorgeht), indem er die Gesellschaft aufbaute und sich selbst in der Gruppe versteckte. Das besitzgierige Individuum emanzipierte sich bis zu einem gewissen Grade von der Gruppe, ist aber noch immer auf der Flucht vor sich selbst; sein Wesenskern geht in Dinge über: in seinen Besitz. ... Der Zwang zu arbeiten bleibt bestehen; das Leben bleibt eine Aufgabe, Schuld zu überwinden. Eigentumsanhäufungen sind äußere sichtbare Zeichen innerer, geistiger Tugend; sie sind das Leben des Menschen. Und da sie das Leben des Menschen sind, werden die Dinge lebendig und tun, was der Mensch tun möchte. Dinge werden zu dem Gott (sein eigener Vater), der man selbst sein möchte: Geld heckt Geld. Die Einrichtung des Zinses setzt nicht nur kumulative Zeit voraus, sondern auch die Verschiebung des Verwandtschafts-Komplexes von der Totemgruppe auf den Besitz als Totem, auf das Geld. Daher erwirbt das Geld in der Zivilisations-Wirtschaft einen psychischen Wert, den es in der archaischen Wirtschaft niemals hatte." (29) Die Dinge werden lebendig, aber sie können das nur auf Kosten des menschlichen Lebens, des Leibes, der Liebe und des freien Spiels. Das Leben erstirbt, und je mehr sich das System des Spiels um etwas entwickelt, in dem das Wort Spiel nur eine teils neurotische, teils ideologische Bedeutung hat, desto mehr wird der Mensch selbst zum Etwas. "Trotz, Herrschsucht, Wille zur Macht sind Eigenschaf-

(28) Veblen, a.a.O., S. 44 f.

(29) Brown, Zukunft im Zeichen des Eros, S. 245.

ten der menschlichen Natur, die erstmals in der symbolischen Manipulierung der Exkremente entwickelt werden und dann in der symbolischen Manipulation des symbolischen Ersatzes für Exkremente weiterleben" (30), stellt Brown fest, dem wir bei seiner einseitigen Betonung der "Kotvisionen" und des Anal-komplexes ebensowenig folgen, wie seinem Genital-Pessimismus; diesem liegt letztlich die Gleichung: Lust = Passivität zugrunde. - Hinzu kommt die fortbestehende Kastrationsangst, unter deren Drohung "in Befriedigungsersatz, den Ausdruck der phallischen Genitalorganisation ausgewichen" (31) wird. "So ist die phallische Phase die des verstümmelten und verstümmelnden Genitalprimates. Hier ist Messen und Sich-Vergleichen, hier ist Konkurrenz, die tödlich, oder eben schlimmer noch, in einer ein für alle mal ein verstümmeltes Leben zu führen ermutigenden Weise endet, wenn man das ermutigend nennen kann, nämlich ein kastriertes Leben zu führen." (32) Das Tun gehört also nicht mehr den Menschen, sondern es ist "symbolisch", wie schon Trotz, Herrschsucht und Machtwille einen Selbstverlust darstellen, denn in ihnen werden wir zum toten Ding und gleichzeitig Wille zur Zerstörung; wir wissen nicht mehr was wir tun, weil wir nicht wissen wollen und können - ist doch Wissen nicht eigentlich etwas "Geistiges" sondern ein Zustand des Leibes. "Das lebendige Organ der Erfahrung ist der lebende Körper als Ganzes." (33)

Aber das Totsein beginnt mit der Aufspaltung des Leibes in Zonen der Lust und den übrigen Körper als Arbeitsinstrument und mit der "Unterdrückung der 'Nähe-Sinne' in der Kultur:

(30) a.a.O., S. 241

(31) H. Kurnitzky, Versuch über Gebrauchswert, S. 44

(32) Heinrich, Vorlesungsnachschrift, nach Kurnitzky, ebenda, f.

(33) A.N. Whitehead, Adventures of Ideas, nach Brown, Zukunft ..., S. 294.

sie verfallen den starren Tabus, die auf zu intensiver Körperlust liegen ... Geruch und Geschmack liefern tatsächlich unsublimierte Lust an sich ... Sie setzen Individuen unmittelbar in Beziehung zueinander ..., ohne die verallgemeinerten und konventionalisierten Formen des Bewußtseins, der Moral, der Ästhetik. Solch eine Unmittelbarkeit ist aber unvereinbar mit der Wirksamkeit organisierter Herrschaft, mit einer Gesellschaft, die 'bestrebt ist, Menschen zu isolieren, Distanz zwischen ihnen zu schaffen und spontane Beziehungen zu verhindern'" (34), die also rigoros "das Vorspiel mit allen Teilen des Körpers, das so in Permanenz das reine, vielgestaltige, perverse Spiel der infantilen Sexualität darstellt" (35), unterdrückt und an seine Stelle das neurotische Spiel mit etwas und dessen reflektierte Form, das System des Spiels um etwas setzt. Diese Entwicklung läßt sich an der Geschichte der Philosophie und an den Realprozessen ablesen, gerade auch an den Gegenbewegungen, die gegen die Verbote aufbegehren und Gegenmodelle entschränkter genitaler Sinnlichkeit aufbieten (vgl. das im I. Kapitel vom Karneval Gesagte).

Häufig geschieht dies im Zusammenhang mit Revolutionierungen der ökonomischen Basis, Produktivkräften und -Verhältnissen. Ruskin stellt fest: "Was als Reichtum erstrebt wird, ist in Wirklichkeit Ausübung der Macht über andere Menschen." (36) Macht haben bedeutet, durch seine pure Anwesenheit die Dinge beeinflussen und lenken, im Unterschied zu dem, welcher Gewalt anwendet, ist der Machthaber untätig und nur zuschauend zugegen, wenn etwas nach seinem Willen geschieht. (In der Natur gibt es keine Macht, nur Gewalt, eins werden beide nur im bannenden, schreckenden Blick, aber gewisse Stoffe, die

(34) H. Marcuse, Triebstruktur und Gesellschaft, S. 43 f.

(35) Brown, a.a.O., S. 46.

Katalysatoren, Enzyme und Fermente - die Steine der Weisen im materiellen Bereich - sind, könnte man sagen, 'mächtige' Stoffe: durch ihre bloße Gegenwart veranlassen sie Reaktionen.) Und dies ist nur durch symbolische Vermittlung ermöglicht. Das Kind, das erstmals beim manipulativen Umgang mit dem Kot den Symbolgebrauch erlernt, gerät unter Symbolisierungs- zwang, wenn es den Penis zum Phallus, zum Symbol des ganzen Ichs gemacht hat. Genitale Aktivität wird dann als eine Schwächung des Phallus empfunden, der alles sein will und deshalb nichts ist. Der einsame Phallus ist der abgeschnittene Phallus, umstellt von den Symbolen der Kastration das Medusenhaupt, das alles was den Blick auf es richtet, versteinern läßt, "steif" werden, es treibt den Phallus auf sich selbst zurück, auf seine einsame Erektion. Aphrodite ist der von Kronos abgeschnittene Penis des Uranos. Die Erdgöttin Gaia stiftete zu dieser Tat an. Unterm phallischen Symbol- zwang erscheint die Frau als abgeschnittener Penis, als ka- strierter Mann und als Drohung; selbst die Erektion trennt den Penis ab vom Mann, der eregierte ist der selbständige Penis, so daß die phallische Symbolisation es erzwingt, noch der Anschaulichkeit des Beweises, einen Penis zu besitzen, auszuweichen in ein verdrängendes Symbolisieren und Sublimie- ren.(37)

Die drastische Bestätigung des Symbolismus der Leugnung der Vagina und ihrer Sicht als verkörperte Kastrationsdrohung, wie ihn die griechische Mythologie enthält, finden wir im 3. Kapitel von Róheims Werk über "Die Psychoanalyse primitiver Kulturen", in dem er von der Sitte der Infibulation bei den Somali berichtet: "Bei der Beschneidung der Mädchen im

(37) Dazu viele Hinweise - immer unter einem unmateri- alistischen und genitalpessimistischen Aspekt - bei Brown, Love's Body, im Original in den Büchern Róheims.

siebenten Lebensjahr wird ein Teil der Klitoris und der Labien entfernt. Dann nimmt man Dornen als Nadel und Haare vom Schwanz der Pferde als Faden und vernäht die Wunde mit drei Dornen. In der Hochzeitsnacht soll nun der Gatte die Frau 'öffnen'. ... Ist er willensstark genug, so macht er es allein und benutzt dazu seine Fingernägel. Wenn der Mann sein Weib nun in der Hochzeitsnacht 'öffnet', so blutet sie zweimal; einmal, wenn er die Naht mit dem Messer aufschneidet, das zweite Mal, wenn er mit dem Penis die Jungfernhaut durchbohrt." (38) Róheim vergleicht das Sexualleben der Europäer mit dem der Somali: "In der europäischen Koitusstellung liegen die Oberkörper aneinander geschmiegt - als Reizung der Hauterogenität, gleichsam eine Darstellung der psychischen Objektbesetzung. Hier ist dies nicht der Fall; es kommt nur darauf an, möglichst tief einzudringen. Die Frau ist nur Geschlechtsteil, der Penis eine Waffe!

Die psychosexuelle Einstellung der Somali ist also phallisch-sadistisch mit einer überstarken Besetzung des eigentlichen Gliedes." (39)

Aus Róheims Betrachtungen wird deutlich, daß dieses phallisch-sadistische Geschlechterverhältnis am Ende der Umwandlung einer ursprünglich matriarchalen Gesellschaft mit Kanalisierung der phallischen Aggressivität (Knabenbeschneidung) in eine patriarchale Gesellschaft mit Ödipuskomplex bzw. Verdrängung des Ödipuskomplexes steht; eine ähnliche Entwicklung der Gesellschaft des griechischen Raumes im dritten Jahrtausend v.u.Z. ist ja an der griechischen Mythologie ables-

(38) G. Róheim, Die Psychoanalyse primitiver Kulturen, S. 322

(39) a.a.O., S. 330.

bar. (40) Die Somali vernichten die Vagina, weil sie fürchten, in ihr könne sich noch der Penis als kastrierter finden, und weil sie dies zugleich wünschen; in diesem Wunsch ist der Penis "Kastrator", "und der Wunsch, in der 'Wunde' doch noch einen Penis zu finden, wird mit einem solchen Besetzungsaufwand abgewehrt, daß diese Abwehr zur Tat treibt, und die Klitoris, der Penis der Frau, abgeschnitten wird." (41)

Die Sprache insgesamt ist ein Symbolsystem, sie ist jene Magie, durch die sich gewisse Organismen in einander durch Symbole beeinflussende Wesen verwandelten, also Macht ausüben lernten, und da sie als solche Praktiker begannen, nicht als Sprachphilosophen - Bonald bemerkt, die Sprache sei älter als der Zweifel - verstand es sich für sie von selbst, alle übrige Welt zum Sprechen zu bringen und sich magisch unterwerfen zu wollen. Insofern die Vorstellung eines Weltganzen, einer Totalität entstand, entstand ineins mit dem Machtkomplex die Vorstellung des Allzusammenhanges, der den einzelnen immer schon ergriffen hatte - Innen im Innen. Diese Wesen werden sich selbst erst dann wirklich zum Sprechen bringen, wenn sie die Sprache nicht mehr einseitig auf die lenkende, kontrollierende, unterwerfende, machtausübende Beziehung hin ausrichten, sondern zur Herstellung der Totalität von Beziehungen benützen, den Allzusammenhang durch etwas anderes als die Zwangsvorstellung der Macht herstellen - durch Liebe.

(40) Ein umfassender Versuch in dieser Richtung stellen die beiden Bände Robert von Ranke-Graves über "Griechische Mythologie" dar, deren Filiationen von wissenschaftlicher Seite freilich angezweifelt werden.

(41) Röheim, a.a.O., S. 342.

Die Symbole sind Träger von Macht, und Brown zeigt, daß Marx den instrumentellen Aspekt des Geldes von seiner symbolischen, sakralen Bedeutung zwar geschichtlich aber nicht metapsychologisch scheidet. Nicht Gewalt allein ist der Ursprung der Klassengesellschaft, sondern Gewalt kann in dieser Weise wirksam werden auf der Basis von Verdrängung und Symbolisierungszwang. Geld ist freilich nicht die Fortsetzung der Analität, wie Brown immer wieder betont, sondern es ist der mächtige Phallus, der Vater, der sich selbst vermehrt; in dieser Selbstvermehrung ("Geld heckt Geld") ist er selbst noch einmal und sein "Sohn": Geld ist die zum Prinzip der gesellschaftlichen Synthese universalisierte phallische Macht. Die "Magie" des Goldes beruht auf seinem phallischen Glanz; Brünhildes Gürtel mit der goldenen Schnalle blendet den König der Nibelungen, läßt ihn, die Erektion des Volkskörpers, schwach werden angesichts der Kastrationsdrohung, die ausgeht vom Weibe. - Marx stellt sich auf den Boden der universellen Instrumentalität - er betrachtet das Geld als Instrument des Warentauschs -, wie er sich auf den Boden der bürgerlichen Gesellschaft stellt, der freilich kein Boden ist, sondern ihre Dialektik: immerhin gewahrt Marx am Schatzbildner individuelle Manie.

Es ist hier vielleicht angebracht, einige abstrakte und prinzipielle Bemerkungen zum Verhältnis von Psychoanalyse und Marxismus einzufügen. Wenn etwa einer der intelligentesten und schöpferischsten Marxisten, André Gorz, Marcuse vorwirft, "auf unkritische Weise die von Freud vorgeschlagene naturalistische und biologistische Konzeption der 'Triebe' und 'Instinkte' und ihrer Alchimie" (42) aufzunehmen, so fragen wir, wie diese Konzeption kritisch aufzunehmen sei. Antibiologismus

(42) A. Gorz, Die Aktualität der Revolution, S. 13

und Antifreudianismus von marxistischer Seite ist letztlich ein Selbstwiderspruch, denn wie anders will man die Bedürfnisstruktur historisch-dialektisch erfassen, als durch die Historisierung des Schemas, in dem Trieb und Bedürfnis sichtbar werden können. Nicht nur die Bedürfnisse ändern sich mit den verschiedenen Produktions- und Verkehrsformen und den ihnen entsprechenden Gesellschaftsformationen, sondern auch das Sichtbarwerden von Bedürfnissen, die Sprache (im weitesten Sinne), in der Natur spricht. Und daß die Natur es ist, die spricht, ist das materialistische Element, das Marxismus und Psychoanalyse gemeinsam haben.

Gorz fügt hinzu: "Dieser naturalistische Ausgangspunkt führt zu sehr anfechtbaren politischen Schlußfolgerungen, insbesondere was den grundlegenden Konservatismus der Arbeiterklasse angeht. Wenn man den in jeder bewußten Praxis enthaltenen Anspruch auf Unabhängigkeit zu ignorieren beginnt, dann begibt man sich der Möglichkeit, den Widerspruch zwischen den verdinglichten 'trägen' Erfordernissen, die sich mit dem Kapital stellen, und dem lebendigen Anspruch der Arbeit zu begreifen und zu begründen." (43) Der Inhalt des historischen Materialismus ist der Emanzipationskampf des Proletariats als Dialektik von Natur und Geschichte, er ist mehr als ein immerwährendes "Überschreiten", um den Schlüsselbegriff des Sartreschen Denkens, dem Gorz eng verbunden ist, zu nennen. Die ahistorische Konzeption einer immerwährenden Überschreitung, einer ewigen Beseitigung des "Mangels", der anonymen Bewußtseinsintentionalität und "Freiheit" als anthropologischer Kategorien führt, wenn sie gegen die Psychoanalyse und deren Triebtheorie ausgespielt wird, genau dazu, daß man die Position des Kapitals einnimmt: die einer ewigen Produktion auf Produktion hin, nicht auf die Befriedigung von Bedürf-

nissen, das, was am "Anspruch der Arbeit" das "Lebendige" ist. Die emanzipatorische Praxis erhält nicht daher ihre Absolutheit, daß sie Praxis ist, sondern daß sie dialektisch ist, und das heißt, daß sie auf die radikale Überwindung des kapitalistischen Systems, samt dessen Menschenbild und anthropologischen Kategorien, soweit sie ideologisch sind, gerichtet ist. Sie muß darum die Überschreitungsbewegungen in der gesamten Geschichte als Triebbewegungen begreifen, die Geschichte als verstümmelte Sprache der Triebe. Bedürfnisse sind nicht nur produzierte, sondern die Produktionsverhältnisse sind umgekehrt von der Auseinandersetzung mit den Trieben, den geschichtlichen Triebchicksalen, selbst verursacht. Sie sind die zuspitzende Affirmation und die konsequenzlogische Entfaltung dieser Affirmation des Resultates aus diesen Auseinandersetzungen der Menschen mit den naturbedingten Trieben. Nur so, das heißt wenn man geschichtliche Tendenzen, und das meint "Zuspitzung", zur Kenntnis nimmt, was überhaupt nur mit dem Festhalten am Verhältnis Mensch - Natur (Trieb) möglich ist, ist auch eine gesellschaftliche Dialektik, wie sie Marx entfaltet, denkbar. Der lange geschichtliche Prozeß ist auch ein magischer, wenn man unter Magie versteht, die Natur zum Sprechen zu bringen. Vollendet wäre er als gesellschaftlicher, aus dem alles Blindnaturhafte getilgt wäre.

Das Mächtige ist das, was sichtbar, sinnlich außerhalb und abgeschlossen von den Dingen, die ihm unterworfen sind, besteht, unsichtbar, also symbolisch, aber zugleich in den Dingen ist, sie mit unsichtbaren Armen umklammert, mit unsichtbaren Fingern zu ihnen wurzelt. Zu keiner lebendigen Beziehung zu ihm befähigt, kann man sich seiner nur versichern, indem man es vermehrt; so gelangt man selbst zu Macht und Ansehen. Man könnte die 'ur-kommunistischen' Gesellschaften dadurch von den Gesellschaften

mit Privateigentum (Sklaven) unterscheiden, daß in ersteren die Macht vermehrt und kollektiv geopfert, in jenen die wertvollen, sakralen, mächtigen Dinge gehortet wurden von einzelnen. "Es ist seit langem bekannt, daß die ersten Märkte sakrale Märkte waren; die ersten Banken Tempel, die ersten, die Geld herausgaben, Priester oder Priesterkönige. Dennoch sind diese Wirtschaftsformen als weltlich-rational gedeutet worden, obwohl sie ursprünglich unter sakralem Schutz standen. ... Laum führt die Idee der Gleichwertigkeit (gleicher Wert) auf die Ritualtarife der Buße zurück, ein Wertsymbol aus dem Ritual der symbolischen Stellvertretung, und den Preis auf die rituelle Verteilung sakraler Speise. Mit anderen Worten, der Geldkomplex, der urzeitliche wie der neuzeitliche gehört untrennbar zum Symboldenken. Und das Symbol ist nicht, wie Simmel annahm, Kennzeichen des Rationalen, sondern des Sakralen." (44) Brown will - immer unter einseitiger Betonung des "Analkomplexes" - zeigen, daß die psychischen Zwänge sich in den symbolischen Manipulationen, auch wenn diese immer sublimierter werden, durchhalten, daß das Rationale und Profane nur die Verlängerung des Sakralen darstellt. Hier zeichnet sich nun die Bedeutung der Warenzirkulation, dieser "großen gesellschaftlichen Retorte, worin alles hineinfliegt, um als Geldkristall wieder herauszukommen" (45), ab. Das Geld, "die absolute Form der Ware" (46), ist das Symbol der Symbole gesellschaftlicher Macht, es ist damit mächtiger und zugleich abstrakter und universeller als die überschüssigen, geopfert, in der späteren Entwicklung dann aggressiv gehorteten Gebrauchswerte, symbolisiert in Gold und Silber. Es ist der gesellschaftlichen Macht (einer Gruppe) unmittelbar entzogen und fungiert nun als gesellschaftliche Macht der Privatperson. "Wie im Geld aller

(44) Brown, a.a.O., S. 305

(45) Marx, Kapital I, S. 145.

(46) ders., Kapital III, S. 611.

qualitative Unterschied der Waren ausgelöscht ist, löscht es seinerseits als radikaler Leveller alle Unterschiede aus", schreibt Marx und zitiert Shakespeares Verse in "Timon von Athen", die "rotes Gold" als alchymische coincidentia oppositorum kenntlich machen. "Das Geld ist aber selbst Ware, ein äußerliches Ding, das Privateigentum eines jeden werden kann. Die gesellschaftliche Macht wird so zur Privatmacht der Privatperson." (47)

Der gesellschaftspraktisch-instrumentelle Charakter des Geldes als den Warentausch überhaupt vermittelnde Ware ist nicht zu trennen von ihm als symbolischem Machtmittel; er ist die Konsequenz seiner Eigenschaft, Symbol des Machtsymbolismus zu sein, Zeichen und Symbol. "Da dem Geld nicht anzusehen ist, was in es verwandelt ist, verwandelt sich alles, Ware oder nicht, in Geld. Alles wird verkäuflich oder kaufbar." (48) Nur durch das Geld kann die Macht zum Prinzip einer Welt werden, denn im Universum des Warentauschs braucht, was Macht garantiert, wenn man es besitzt, nicht mehr auf dem Wege von Mythen und Ritualen, in denen die Krankheit Mensch sich unmittelbarer ausspricht, gewonnen werden, sondern es ist überall greifbar. Es ist nicht mehr nur Symbol von Macht, was noch der nichtprofessionelle Schatzbildner unterstellt, sondern Ermöglichungsgrund von Macht oder selbst Macht, indem es zugleich auch alles andere sein kann, und an es die Bewußtseinsformen dieses universellen proteischen Wirkens geknüpft sind.

Der Gott Mammon sitzt in keinem Baum, den die Axt eines Bonifatius fällen könnte, wer an ihn glaubt, der glaubt an den homogenen Raum und an lineare Zeit, die Kategorien der kontrollierten Synthesis und an das transzendente Subjekt.

(47) ders, Kapital I, S. 146

(48) a.a.O., S. 145.

"Am Gelde, genauer an seiner gesellschaftlich-synthetischen Funktion haften Züge von unverkennbarer Portraitähnlichkeit ... mit dem 'Transzendentsubjekt', zumal der Formcharakter, vermöge dessen das Geld durch alle Verschiedenheit der Währungen hindurch funktionsmäßig universell nur eines sein kann." (49) Das Universum des Geldes als Medium des Warentauschs, das mit den griechischen Philosophen beginnt und sich als das des industriellen Kapitalismus mit seiner Naturwissenschaft und Technik explosiv ausdehnt, ist die am konsequentesten ausgeformte Form des neurotischen Spiels um etwas, in dem "die besitzgierige Beherrschung der Natur und das brutale Wirtschaftsdenken als Teiltriebe des menschlichen Wesens (des menschlichen Körpers) in der modernen Zivilisation zu tyrannischen Organisatoren des gesamten Lebens geworden sind. Von der Wirklichkeit des Leibes als eines Ganzen abzusehen und abstrakte Impulse für die ganze Wirklichkeit zu nehmen, das sind die typischen Kennzeichen des homo oeconomicus." (50) Es ist deshalb nur ein Ausdruck des Befangenseins in eben diesen Denk- und Verhaltensweisen des homo oeconomicus, das gegenwärtige Zeitalter mit den Worten "Rationalisierung" und "Entzauberung" (Max Weber) zu charakterisieren. Dieses Zeitalter ist die geschichtliche Entsprechung der Phase des verstümmelten Genitalprimats und "wir leben in dieser Phase - durch Konkurrenzgesellschaft und Leistungszwang verkörpert." (51) Es ist sadistisch orientiert, wie das Profitsystem, die immer weiter getriebene Abwendung von der leiblichen Ganzheit in einer Trance entfesselter Zerstückelung und Aufspaltung in für sich funktionierende Partialsysteme bis zur Atombombe oder den Fernraketen.

(49) Sohn-Rethel, a.a.O., S. 18

(50) Brown, a.a.O., S. 293

(51) Kurnitzky, a.a.O., S. 43.

Rationalisierung im Freudschen Sinne heißt, eine kranke, neurotische Partialität in sich funktionabel zu machen, indem diese ihr äußere Zusammenhänge sich zuschlägt. Dieses Sich-Zuschlagen des Nichtbetreffenden ist Lüge sowohl gegen sich wie gegen andere, und das System des neurotischen Spiels um etwas, in dem die Spieler schließlich selbst zum Etwas werden, "Geld dieses Ding" (Marx), Ware, ist das System der Lüge und des Betrugeseineins mit 'Rationalität'.

Rationalität ist die Fortsetzung des Sakral-Symbolischen, die dessen Ende zu sein wähnt. Vermittels dieses Sakralsymbolischen wurde den Menschen erst ein Gesamtzusammenhang möglich, eine 'Welt', die der sekundäre Symbolismus des aggressiven Besitzes scheinbar zerreißt, um freilich das Allgemeine noch rigider herzustellen. Der Übergang von der magischen Gesellschaft zur Gesellschaft mit Besitz an Produktionsmitteln und Tausch- und Warenabstraktion konstituiert eine sublimere, geistigere, 'rationalere' Welt, die zugleich eine noch betrügerischere ist als die archaische mit ihren Dieben, Tricksern und großen Scheißern. (52)

Diese Welt der "an und für sich selbst reellen" selbständigen Individualität ist "das geistige Tierreich und der Betrug" (53), wie Hegel sagt - eine Kennzeichnung, die als gemeinsamer Titel der Freudschen wie der Marxschen Kritik falschen Bewußtseins und schlechter gesellschaftlicher Verhältnisse dienen kann. Hegels Wort vom "geistigen Tierreich" bringt den Symbolzwang, der in der symbolischen Aufladung des Phallus gründet, mit sprachlos gewordener, unbewußter, "tierhafter" Triebhaftigkeit zusammen; die Formel besagt, daß sich die Geschichte der Triebstrukturen hinter den Rücken der einzelnen Menschen abspielt, daß die Bedürfnisse noch nicht alleiniger Inhalt der gesellschaftlichen Praxis, daß die Bedürfnisse also

(52) vgl. C.G. Jung u.a., Der göttliche Schelm, S. 45 ff.

(53) Hegel, Phänomenologie, S. 285 ff.

noch nicht wirklich "menschliche Bedürfnisse" geworden sind, wie der junge Marx sagte. Am Beispiel eines Satzes aus dem Kapital von Hegels Phänomenologie über das "geistige Tierreich" fügen wir nun versuchsweise jene Gleichsetzungen in Großbuchstaben ein, die auf seinen geschichtsphilosophisch-meta-psychologischen Gehalt hinweisen sollen: "Das Ganze ist die sich bewegende Durchdringung der Individualität und des Allgemeinen; weil es aber dies Ganze für dies Bewußtsein nur als das einfache Wesen" - WARE - "und damit als die Abstraktion von der Sache selbst" - GELD, TAUSCHWERT - "vorhanden ist, fallen seine Momente als getrennte außer ihr und auseinander; und als Ganzes wird es nur durch die trennende Abwechslung des Ausstellens" - SYMBOLISCHE FUNKTION DES REICHTUMS: AGGRESSIVES ZURSCHAUSTELLEN, SYMBOLISCHE NEGATION DER TRENNUNGS- UND KASTRATIONANGST, PHALLISCHE AGGRESSIVITÄT - "und des Fürsichbehaltens erschöpft und dargestellt. Indem in dieser Abwechslung das Bewußtsein ein Moment für sich und als wesentliches in seiner Reflexion, ein anderes aber nur äußerlich an ihm oder für die Andern hat, tritt damit ein Spiel der Individualitäten ein, worin sie sowohl sich selbst als sich gegenseitig, sowohl betrügen, als betrogen finden." (54)

Kapitalistischer Geist und wissenschaftliche Ratio, auf deren Verwandtschaft Simmel hinwies, kommen überein in jener Verwandlung von Leben in Totes, des Toten in Leben, die, wie nach Ferenczi Denken und Sparen, ihren Ursprung in der Analerotik hat (55) und sich als das System der phallischen Konkurrenz, des sich Messens und feindlichen Vergleichens ent-

(54) a.a.O., S. 298

(55) vgl. Brown, a.a.O., S. 293

faltet. "Kommt, laßt uns einen Turm bauen, der bis in den Himmel reicht." - Am Ende der Entwicklung des phallischen Machtkomplexes steht die symbolische Verwandlung des Menschen und seiner Beziehungen zur Welt in die "reine Sache selbst" - "die Kategorie", die "das Sein, das Ich oder Ich, das Sein ist, aber als Denken" (56), das reine Ich-denke des kantischen Transzendentalsubjektes, weil das Aufhören der Kontrolle, des toten Lebens, Verlust ihrer selbst bedeutete.

"Das Ich ist nicht nur 'Ich-denke', sondern 'Ich denke etwas' ... Das Ich-sagen meint das Seiende, das je ich bin als: Ich-bin-in-einer-Welt." (57) Diese "Welt", bestehend aus Etwassen, die ein Ich sich zudenkt, ist das System des Spiels um etwas. Im System des neurotischen Spiels um etwas ist der Spieler ein Punkt. Er setzt sich ein in das Spiel-System, um für sich etwas zu gewinnen, er wird zum Teil des Systems, aber dies nicht völlig, da er sonst von diesem ununterscheidbar würde. Der Spieler, der sich als ETWAS einsetzt, ist sowohl Element des Systems wie ihm transzendent, er ist die Einheit von Existenz und Nichtexistenz, wofür die räumliche Metapher der Punkt ist. "Das Verhältnis von essentia und res hat sich im Nominalismus in das von Subjekt und Objekt, Denken und Ausdehnung gewandelt. Der Begriff der Ausdehnung, die Cartesiansche res extensa, macht mit aller Drastik deutlich, daß von der res nur noch das Akzidentelle übrig geblieben ist. Zugleich schrumpft damit die ausgehöhlte Subjektivität zum imaginären Punkt, dem reinen ego cogito des Descartes' zusammen. Durch die Vermittlung beider wollte die Philosophie das Verhältnis zur Wirklichkeit zurückgewinnen. ... Wie es im

(56) Hegel, a.a.O., S. 301

(57) Heidegger, Sein und Zeit, S. 321.

mittelalterlichen Universalienproblem um das Verhältnis von essentia und res geht, und die essentia sich zur res konstituieren soll, so in der transzendentalen Deduktion der reinen Verstandesbegriffe um die Beziehung von Subjekt und Objekt, in der das Objekt als Produkt des punkthaften Subjekts verstanden wird." (58)

T. Roszak drückt diesen Sachverhalt in seinem mit den Gegenbewegungen sympatisierenden Buch so aus: "Auf jeden Fall habe ich in dem Augenblick begonnen, dem Mythos des objektiven Bewußtseins meine Reverenz zu erweisen, wo es mir gelungen ist, in mir einen Punkt zu schaffen, der von all den trüben Leidenschaften, Feindschaften, Freuden, Ängsten und Anstrengungen befreit ist, die meine Persönlichkeit ausmachen, einen Punkt, der das 'Nicht-Ich' darstellt. Ich muß der Meinung sein, daß ich nur von diesem spezifischen Punkt des Nicht-Ich aus Realität exakt erkennen kann." (59)

Das Ideal derer, die im System des Spiels um etwas befangen sind, ist der bestimmende Punkt oder der reine für sich seiende Geist, der unbewegte Beweger, hinter dem immer noch verstümmelt der narzißtische Allmachtswunsch steht. Er treibt die Abstraktion voran, die ihn ersatzweise befriedigt. Indem das Subjekt zur Abstraktheit und durch diese hindurch zu sich selbst als dem Interesse an bloßer Selbsterhaltung gelangt, steht es vor der Notwendigkeit, durch Abstraktheit allein sich erhalten zu müssen. Die Abstraktheit wird herrschend, sie erzeugt sich selbst. Der Andere kann nur integriert werden, indem er abstrakt gemacht, entlebendigt worden ist; er ist Feind, und nur ein toter ist ein guter Mensch. Spiel um etwas ist darum der Kampf um Herrschaft, Spiel des Willens zur Macht. "Während ich versuche, mich vom Zugriff des

(58) K.-H. Haag, Kritik der neueren Ontologie, S. 25 f.
(59) T. Roszak, Gegenkultur, S. 313.

Anderen zu befreien, versucht der Andere sich von meinem zu befreien, während ich danach strebe, den Anderen zu unterwerfen, strebt der Andere danach, mich zu unterwerfen", heißt es in Sartres Existenzialontologie der Beziehungen. "Der Konflikt ist der ursprüngliche Sinn des Für-Anders-Seins." (60)

Die Individualität im Modus des Spiels von etwas ist Spiel um etwas. Sie ist besonderte, schlecht abstrakte Selbständigkeit, die das andere ihrer selbst einfach ausschließt. Das andere ist für es nicht als es selbst, sondern als Anfang der vermehrten, also nur quantitativ - durch Besitz -, nicht qualitativ gesteigerten Identität des Subjekts Mittel, nicht Zweck. Es ist auch für sich selbst Einsatz, der eingesetzt wird, um Gewinn zu bringen. Spiel um etwas ist die abstrahierende Abstraktion (wir erkennen sie wieder in der vom Sadisten angestrebten transzendierten Transzendenz in Sartres "Sein und Nichts"), in ihr ist das Subjekt ebenso eingesetzt, wie es selbst einsetzt, Etwas, deshalb bedeutet sich im System des Spiels um etwas befinden, genauesehen Spiel-von-etwas-Sein.

Mit der Entwicklung der Produktivkräfte im Waren- und Geld-handelskapitalismus konkretisiert sich oder spitzt sich zu das System des Spiels um etwas zur besitzindividualistischen "Eigentumsmarktgesellschaft", als deren ersten großen Ideologen C.B.Macpherson Thomas Hobbes herausgestellt hat. Der Krieg einzelner Clans und Feudalherren wird von einem Krieg der Individuen (als der nach bestimmten Spielregeln veranstalteten wirtschaftlichen Konkurrenz) innerhalb der bürgerlichen, tendenziell grenzenlosen Gesellschaft aufgehoben, um von deren Widersprüchen entfesselt, wie der Faschismus zeigt, um so schrecklicher wieder hervorzubrechen.

(60) J.P. Sartre, Das Sein und das Nichts, S. 264.

3. Über eine Intuition Hobbes' betreffend
"Freiheit" und "Macht".

"Trägheit ist diejenige Eigenschaft der Materie, kraft deren sie ihren Zustand der Ruhe oder der gleichförmigen gradlinigen Bewegung solange beibehält, als keine äußere Ursache ihn verändert." Newton

Wie sehr immer man sich auch bemühen mag, Hobbes gerecht zu werden und seine Theorien genügend differenziert darzustellen, so klar tritt in ihnen die Projektion der gesellschaftlichen Verhältnisse seiner Zeit, die des Übergangs der feudal-aristokratischen zur bürgerlichen, ursprünglich akkumulierenden kapitalistischen Gesellschaft zutage. Hobbes projiziert die Konkurrenzgesellschaft einmal in eine Lehre von zwei Menschenarten, den Ruhm- und Ehrstüchtigen und den auf Selbsterhaltung Bedachten, dann in ein "angeborenes Streben aller Menschen nach unbegrenzter Macht über andere" (61). Macpherson bemerkt hierzu, daß dieses den Menschen angeborene Machtstreben "kein so offensichtlich physiologisches Postulat (ist) wie ihr Streben nach fortdauernder Bewegung." (62) Dagegen ist nun geltend zu machen, daß in diesem für Hobbes so "offensichtlichen" Zusammenhang durchaus ein wahrer Kern steckt. Ihn entdecken wir, wenn wir Sohn-Rethels "formgenetische Erklärung der gesellschaftlich notwendigen Denkweisen" heranziehen. "Freiheit", definiert Hobbes, "bedeutet genaugenommen das Fehlen von Widerstand, wobei ich unter Widerstand äußere Bewegungshindernisse verstehe ... Denn alles, was in der Weise angebunden oder eingeschlossen

(61) C.B. Macpherson, Die politische Theorie des Besitz-individualismus. Von Hobbes bis Locke. S. 59

(62) a.a.O., S. 60.

ist, daß es sich nur innerhalb eines gewissen Raumes bewegen kann, der durch den Widerstand eines äußeren Körpers bestimmt wird, hat wie wir sagen, keine Bewegungsfreiheit." (63)

In dieser Definition ist Freiheit der Beweis des Vorhandenseins von Trägheit, wie sie Galileis Definition des Trägheitsprinzips (vgl. die oben vorangestellte Definition der Trägheit durch Newton) formuliert. Und in dieser Definition drücken sich nur jene Denkformen aus, die der "Tauschabstraktion" entsprechen, die jeder im Kopfe haben muß, der mit Geld umgeht. Die Ware, die ich austausche, kann ich nicht zugleich gebrauchen, insofern verschwindet sie für mich, wird 'abstrakt'. Aber der Tauschvorgang beansprucht Raum und Zeit, ich mag vom Gebrauch abstrahieren, soviel ich will. "Die Abstraktheit, die aus der Eliminierung des Gebrauchs entspringt, ist daher Eigenschaft einer physisch realen Handlung, obzwar nur für Menschen, die ihren Sinn als Tauschhandlung verstehen." (64) "Sie wissen das nicht, doch sie tun es", sagt Marx. Aus dieser Abstraktion innerhalb des physischen raumzeitlichen Aktes der Tauschhandlung resultiert jenes "Bewegungsschema der Tauschabstraktion", welches in der Trägheitsdefinition Galileis "die Bedeutung des Minimums dessen (gewinnt), was überhaupt noch einen physischen Vorgang darstellt." (65) Die Ware wechselt den Besitzer auf dem kürzesten Wege, das meint 'Warentausch'. "Das Bewegungsschema der Tauschabstraktion wird hier methodologisch zum Verbindungsstück zwischen Mathematik und Natur." (66)

(63) Th. Hobbes, Leviathan, S. 163

(64) Sohn-Rethel, Materialistische Erkenntniskritik und Vergesellschaftung der Arbeit, S. 21 f.

(65) a.a.O., S. 26

(66) ebenda

Frei bin ich, insofern ich mich frei bewegen kann, meint Hobbes, d.h. insofern mein Leben der gesellschaftlichen Formabstraktion des Warentauschs entspricht und auf dem Markt getauscht wird. "Der Tatbestand des Nichtstattfindens von Gebrauchshandlungen ist Vorbedingung des Stattfindens von Tauschhandlungen. Die Institution, die der Erfüllung dieses Tatbestandes dient, ist der Markt." (67)

Sohn-Rethel erwähnt die tiefsinnige Prägung Caudwells vom "Kosmischen Markt", die das "Newtonsche Schema der reinen Bewegung, das Urmuster naturwissenschaftlicher Begriffsbildung, zur Tauschabstraktion in Beziehung" setzt. (68)

Diese chaotisch-universelle rastlose "Bewegung" ist es, die am ökonomischen Beginn des Kapitalismus und im kosmischen Rauschen am Ende seiner wissenschaftlichen Entwicklung steht. Das "Streben nach fortdauernder Bewegung" (Hobbes) ist die Erfüllung des "Markttatbestandes", des Systems des Spiels um etwas in seiner reinen Form als bürgerlicher, schließlich "freiheitlich-demokratischer" Kapitalismus; dieses Streben hängt aber ebenso mit unbegrenztem Machtstreben zusammen, wie 'kapitalistischer Geist' - wie das System des neurotischen Spiels um etwas mit dem neurotisch affizierten Spiel menschlicher Kultur und Geschichte zusammenhängt - nämlich als dessen Zuspitzung auf den Machtkomplex hin und auf planetarische Zerstörung. Dieser Zusammenhang, den Hobbes intuitiv erfaßte, als er das Streben nach Macht, Selbsterhaltung und nach ungehemmter Bewegung für gleich natürlich ansah, ist nun aber mit der geschichtsphilosophischen Metapsychologie herzustellen.

(67) a.a.O., S. 20

(68) a.a.O., S. 41.

Diesen Zusammenhang erschließt ansatzweise eine genaue Betrachtung der Theorien Hobbes' über den Menschen, wobei ich ausdrücklich auf den experimentellen Charakter unserer Gleichsetzungen hinweise; eine umfassende materialistisch-metapsychologische Geschichtstheorie steht ja noch aus.

"Alle Leidenschaften und alle Arten der Verrücktheit sind Formen der Selbst-Überschätzung oder der Selbst-Unterschätzung - grundsätzlich gesprochen: des Strebens nach Vorrang und nach Anerkennung des Vorrangs. Dieses Streben aber ist Hobbes' zufolge motiviert in dem Willen des Menschen, sich selbst in der Überlegenheit, in der anerkannten Überlegenheit zu gefallen, d.h. in der Eitelkeit." (69) Dies ist das Bild des phallischen Narzißmus, übersetzt in Hobbes' Vorstellung vom vorvertraglichen Menschen. "Die natürliche Begierde des Menschen hat aber zum Grund die Freude, die der Mensch an der Betrachtung seiner eigenen Macht hat, d.h. die Eitelkeit." (70) Diese "Macht" ist symbolisch sowohl der Penis selbst, als auch die Macht dieses Penis, die Aura der Wirksamkeit (Wirklichkeit des Penis) und der Gewalt, die von der Anerkennung durch die Unterlegenen bestätigt wird.

Die Überführung des Kampfes um Anerkennung in das System vertraglich abgesicherter, freiwirtschaftlicher Konkurrenz, des leviathanischen Staates als "die gewaltige Macht, die den Stolzen unterwirft" (71), wie sie Hobbes beschreibt, weist in metapsychologischer Sicht auf den Zusammenhang der geschichtlichen Herausbildung einer bestimmten Bewußtseinsstruktur, der des Bürgers oder des "bürgerlichen Raubtieres", mit dem

(69) L. Strauss, Hobbes' politische Wissenschaft, S. 21

(70) ebenda

(71) a.a.O., S. 131

aggressiven phallischen Narzißmus hin und auf die Beziehung der phallischen Aggressivität zur Durchdringung des gesamten Lebensprozesses mit den Denk- und Handlungsformen der Tauschabstraktion. Hobbes' Kriterium für die Unterscheidung der Wirklichkeit und der Traum- und Wunschwelt, in der jeder sich einbildet, der Größte zu sein, ist der am eigenen Leib verspürte Zufall, durch den man sich selbst in seiner Begrenztheit erkennt. "In ausgezeichnete Weise wird diese Selbsterkenntnis bewirkt durch die unvorhergesehene Erkenntnis des größten Übels, des Todes." (72) Diese Erkenntnis des Todes ist auch die Erkenntnis des Geldes, das den Tauschverkehr ermöglichende Tauschmittel, durch das alle konkreten Dinge und Gebrauchswerte den Charakter der Zufälligkeit annehmen, weil sie durch den abstrakten Warentausch an den Konsumenten herankommen und nicht im direkten Zusammenhang mit seiner eigenen produktiven Tätigkeit stehen, aus der ihm Evidenzpotentiale erwachsen könnten. In dieses Dasein, das real ist, indem es zufällig ist und den endgültigen Zufall des Todes für ihn bereithält, wird der Mensch nach Hobbes von der "Eitelkeit als der Wurzel der natürlichen Begierde" (73) getrieben. "Der sich beständig steigernde Triumph über die anderen ... ist das Ziel, das Glück des natürlichen Menschen. ... Das Leben des Menschen kann mit einem Wettrennen verglichen werden; 'but this race we must suppose to have no other goal, nor other garland, but being foremost'." (74) Da jedes Individuum von der Eitelkeit getrieben wird, wird der Kampf unausweichlich, der Kampf um Triumph und Ehre oder, wie Hegel sagen wird, um "Anerkennung". In den frühen geschichtlichen Phasen der phallischen Aggressivität findet dieser Kampf, wie es etwa der Dichter der Ilias beschreibt, mit der bewaffneten Hand statt. In der

(72) a.a.O., S. 28

(73) a.a.O., S. 26

(74) a.a.O., S. 27, Strauss zitiert Hobbes' "Elements of Law", Part I, Ch. IX, § 21.

Tradition der divinatorischen Kunst entspricht der Daumen Gott, der Zeigefinger dem Sohn, der Mittelfinger der vermittelnden Vernunft. Der Degen, mit dem die Ehrduelle ausgetragen werden, ist die Verlängerung des Zeigefingers in der aggressiven Stoßgebärde, wie der gezeugte Sohn dem Vater das Vorhandensein seines Phallus beweist. In diesem "Kampf der Leiber" (75) erfahren aber die Kämpfenden den Tod, und wer am entschlossensten die Möglichkeit des Todes auf sich nimmt, geht in diesem "Spiele des Wechsels" (76) als der Herr hervor. Anders als Hegel, der an dieser Stelle den Bewußtseinsbildungsprozeß des körperlich arbeitenden Knechtes beschreibt, läßt Hobbes aus dem natürlichen Staat des Kampfes das despotische Regiment des Herren, den künstlichen Staat hervorgehen: er entsteht, "wenn die beiden Kämpfenden in Furcht um ihr Leben geraten, ihre eitle Scham, ihre Furcht einzugestehen, überwinden, als ihren eigentlichen Feind nicht den Rivalen, sondern 'that terrible enemy of nature, death', erkennen, der als ihr gemeinsamer Feind sie zu gegenseitigem Einverständnis, zu Vertrauen und Einigung zwingt und ihnen dadurch die Möglichkeit verschafft, zwecks möglichst langdauernder Sicherung gegen den gemeinsamen Feind die Gründung des Staates zu vollziehen." (77)

Hobbes' Leviathan wird zwar als Ergebnis des Vernunft- und Realitätsprinzips vorgestellt, er ist die Verkörperung des Realitätsprinzips, aber diese Vernunft, die auf die Erkenntnis des Todes gegründet ist, ist partiell und damit in sich widersprüchlich. Hobbes führt nämlich einen weiteren Ursprung des Bewußtseins an, das Selbstbewußtsein, das sich einstellt, wenn wir weiter gelangen als alle anderen, und das sich durch "die Vergleichung des Individuums mit anderen Individuen" (78) kon-

(75) a.a.O., S. 29

(76) Hegel, Phänomenologie, S. 145

(77) Strauss, a.a.O., S. 30

(78) a.a.O., S. 131.

stituiert. "Gibt es also Angenehmes, das der Rede wert ist, nur in der Vergleichung mit anderen, nur im Sichmessen mit anderen, nur gegen die anderen, so nimmt es nicht wunder, daß Hobbes in seiner Aufzählung der angenehmen Dinge abweichend von Aristoteles ... erwähnt ... 'malum videre alienum'." (79) Der unmittelbare Ausdruck phallischer Konkurrenz, der Kampf, geht zwar im Staatsvertrag unter, aber da Hobbes nicht zu den psychischen Wurzeln vordringt, werden die Befriedigungsformen phallischer Konkurrenz dem Lustprinzip zugeschlagen und überleben in den Verkehrsformen der bürgerlichen Gesellschaft.

Der Staat hat darum "keine andere raison d'être als die, daß die natürliche Begierde des Menschen der Stolz, der Ehrgeiz, die Eitelkeit ist." (80) Dies wird in L. Strauss' Vergleich dessen deutlich, was bei antiken Schriftstellern wie Aristoteles als angenehm, und was beim reifen Hobbes als erstrebenswert gilt. Ein Beispiel: "Indem Hobbes lehrt, daß das am meisten Angenehme das Fortschreiten zu immer weiteren Zielen ist, daß selbst dem Genuß wesentlich eine Unzufriedenheit innewohnt, daß es kein Angenehmes ohne die Qual der Unzufriedenheit gibt, tritt er in Gegensatz sowohl zu Aristipp, nach dessen Lehre die Lust identisch mit der sanften Bewegung ist, als auch zu Platon und Aristoteles und Epikur, die sagen, daß die größte Lust die von jeder Beimischung von Schmerzen freie Lust, die reinste Lust sei: abweichend von Aristoteles bezeichnet Hobbes", und wir können hinzufügen: ebenso wie Sade, "als besser, was 'heftiger' ist." (81) Die antike Philosophie, der späte Ausdruck des Hervortretens des Menschen in seiner gewachsenen Leiblichkeit, tendiert zur

(79) ebenda

(80) a.a.O., S. 22

(81) a.a.O., S. 130 f.

Bevorzugung der Differenz, wie sie die sanfte, schmerzlose Berührung zur Wahrnehmung gelangen läßt, Hobbes insistiert hingegen auf der Intensität der Lust des konkurrierend vereinzelter, durchs Tauschprinzip vergesellschafteten Menschen.

Das Angenehme ist in antiker Philosophie Abglanz eines KOINON - eines Zusammen (82), bei Hobbes ist es die an den einzelnen gebundene Lust. Hobbes' Feststellung, nach der "selbst dem Genuß wesentlich eine Unzufriedenheit innewohnt", findet ihre bezeichnende Entsprechung in Freuds Vermutung: "Ich glaube, man müßte sich, so befremdend es auch klingt, mit der Möglichkeit beschäftigen, daß etwas in der Natur des Sexualtriebes selbst dem Zustandekommen der vollen Befriedigung nicht günstig ist." (83) Gleich darauf weist Freud auf den Surrogatcharakter auch in der genitalen Sexualität hin, darauf, daß "das ursprüngliche Objekt einer Wunschregung ... durch eine unendliche Reihe von Ersatzobjekten vertreten" (84) wird. Die Ursache dafür sieht Freud in der "Dazwischenkunft der Inzestschranke" (85), also der ödipalen Phase. Wenn Hobbes bemerkt, daß wir in unseren Wunschträumen alle anderen Menschen übertrumpfen, ohne etwas zu tun, so wird darin ein Zu-

(82) Vom "Zusammen" spreche ich, um nicht von "Beziehung" sprechen zu müssen; dieser Begriff ist ja in L. von Wieses "Beziehungslehre" verbraucht worden, mit der meine Philosophie nichts zu tun hat. Wieses Beziehungslehre ist eigentlich eine Dämonologie, ein unzusammenhängendes Darstellen, und also die Beziehungslosigkeit in sich enthaltendes Darstellen von Beziehungsweisen mit all dem Aberglauben von "Artungen" und Rassen. Sie ist - spätbürgerlich - eine Auslieferung an die Kontingenz, die sich als Soziologie aus gibt.

(83) Freud, Ges. Werke, Bd. 8, S. 89

(84) a.a.O., S. 90

(85) ebenda.

sammenhang zwischen dem "Nirwanaprinzip", dem Streben nach dem Zustand lustvoller Untätigkeit, der Belastung der Sexualität durch Symbolisierungen ("Ersatzobjekte") in der ödipalen Phase, die nun selbst als der Ausdruck eines Mißlingens freier Sexualität zu werten ist, und schließlich der phallischen Konkurrenz deutlich.

Brown betont: "Arbeit und wirtschaftliche Notwendigkeit sind für Freud der Inhalt des Realitätsprinzips. Aber das Wesen des Menschen liegt nicht im Realitätsprinzip, sondern in verdrängten unbewußten Wünschen. Mögen die wirtschaftlichen Notwendigkeiten ihn noch so hart bedrängen, in seinem Wesen ist er kein homo oeconomicus, kein homo laborans; mag der Kampf ums Brot noch so unausweichlich sein, der Mensch lebt nicht vom Brot allein." (86) Wir kritisieren Rohn-Rethel immanent und bleiben innerhalb seines Denkansatzes, wenn wir auch das Menschenbild des ökonomischen Determinismus, worin "'Selbsterhaltungstrieb' und 'Lust' ... sehr summarisch auch eine Art psychologischer Theorie (umfassen H.K.), die sich in naiven Anrufungen unbestimmter Kategorien wie 'wirtschaftliche Notwendigkeit' und 'menschliche Bedürfnisse' erschöpft" (87), den gesellschaftlich notwendigen Denkformen der Tauschabstraktion zuordnen. "Selbsterhaltungstrieb" - die von 'orthodoxen' Marxisten beibehaltene anthropologische Basis der Theorie vom letztlichem Vorrang der Produktionsverhältnisse - ist das Pendant zu Newtons "Trägheit" im ökonomischen Determinismus. Die Abschaffung der Proletarisierung, der Entdialektisierung und der "trägen Erfordernisse des Kapitals" ist radikal nur als Entneurotisierung möglich, schöpferischer

(86) Brown, a.a.O., S. 33

(87) a.a.O., S. 34.

Marxismus ist ein Horizont der radikal dialektisierten Vorstellung vom Menschen sowohl auf die Natur (Materialismus) wie auf die Geschichte hin, also die Verflechtung von Trieb-schicksal und Verdrängung und ökonomischer Struktur vorgehender Marxismus; die Fixität im Begriff der Selbsterhaltung kann nur aufgehoben werden, wenn sie in ein an Entneurotisierung orientiertes Verhältnis zur Triebdynamik gebracht wird.

Sohn-Rethels scharfsinnige materialistische Erkenntniskritik, die gegenüber der bisher verabsolutierten sozialistischen Perspektive der Beseitigung des Gegensatzes zwischen gesellschaftlicher Arbeit und privater Aneignung (als Gegensatz zwischen Kapital und Arbeit, vgl. unsere Bemerkungen zu W.F. Haug im nächsten Kapitel) die zusätzliche, für authochthonen Sozialismus unerläßliche "utopische" Perspektive der Aufhebung der Trennung von geistiger und körperlicher Arbeit eröffnet, verlangt auch nach einer Infragestellung des naiv mit "Selbsterhaltung" und "Bedürfnis" arbeitenden ökonomischen Determinismus, der unterstellt, daß die "konkreten menschlichen Bedürfnisse und Triebe, welche die wirtschaftliche Aktivität bestimmen, genau das sind, was sie zu sein scheinen, und daß sie vollkommen bewußt sind." (88)

-
- (88) ebenda. - vgl. hierzu auch Paul Tillich, Die sozialistische Entscheidung. Tillich antizipiert in dieser Schrift bereits 1932 ein Menschenbild jenseits der Denk- und Handlungsform der Tauschabstraktion, indem er darauf hinweist, "daß die sozialistische Menschenauffassung ein Menschenbild in der Theorie vertreten (hat), gegen dessen praktische Verwirklichung die ganze sozialistische Bewegung gerichtet ist: Den Menschen, der Ding geworden ist." (S. 109) - Er fordert das praktische Verstehen des Menschen "von der vital-seelischen Mitte aus." (S. 110) Angezielt ist damit die Wendung weg vom neurotischen Spiel um etwas und der auswegslosen Punktualität, in die die bisherige Geschichte den Menschen geführt hat, die Erweiterung des Subjekt-Punktes zur "vitalen Mitte". - Der Marxismus muß sich als die umfassendste Bewegung dieser Erweiterung praktisch verstehen, oder er wird zur trivialen Episode der Gattungsgeschichte.

4. Neurose, Spiel, System

"Was ist der Dritte Stand? Nichts!
Was könnte er sein? Alles!
Was will er sein? Etwas!"

Emmanuelle Sieyès

"Um das Spielelement in der Kultur näher zu definieren, ist der psychoanalytische Gedanke vom verdrängten Unbewußten notwendig. Es scheint ein wesentlicher Zug des Spielelements in der Kultur zu sein, zum Beispiel des 'Spiels um Besitz', daß es nicht bewußt durchgeführt und genossen werden muß. Es ist vielmehr unbewußtes und nie reines Spiel, d.h. es hat die gleiche psychische Struktur wie ein neurotisches Symptom. Gemäß der Grundtheorie Freuds muß ein verdrängter Trieb in Form eines neurotischen Symptoms wiederkehren und einen Kompromiß zwischen Lustprinzip und Realitätsprinzip zustande bringen, einen Kompromiß, der als solcher nicht erkannt wird. Die neurotischen Symptome sind 'Ersatzbefriedigungen'; sie verschaffen Lust, aber nur neurotische Lust. Eine weitere psychoanalytische Erhellung der Kultur als eines neurotischen Spiels ergibt sich aus dem schwierigen und paradoxen Begriff der Sublimierung ... Doch ging man in die Irre, wollte man Kultur oder wirtschaftliche Aktivität oder Wettstreit nur als Spiel, als eine Manifestation des Eros analysieren, ohne auf Freuds Aggressionstrieb (Veblens Raubtrieb) einzugehen." (89)

Brown trennt neurotisches Spiel, dem immer noch ein erotisches Moment innewohnt, von Aggression und Raub. Er hat nicht den Begriff des Spiels um etwas und verzichtet darauf, ausdrücklich die im neuzeitlichen Kapitalismus sich zuspitzende geschichtliche

(89) Brown, a.a.O., S. 57

Entwicklung als Teil einer umfassenderen neurotischen Komplexität darzustellen, in der verschiedene Erscheinungsformen sich als Übergang vom neurotischen Spiel mit etwas zum System des Spiels um etwas beschreiben lassen, wenngleich seine Untersuchungen mannigfach auf diese Entwicklung hinweisen. Er sieht zwar ebenfalls den Menschen "als jene Art Tier ... das die historische Aufgabe hat, seine eigene Kindheit wiederzuerlangen" und "jeglichen Dualismus zu überwinden" (90), doch unternimmt er nicht den zugegeben abenteuerlichen Versuch, die Möglichkeiten dazu auszuforschen, den Menschen als spielendes Wesen zu denken, sondern bescheidet sich mit dem Hinweis: "Das psychoanalytische Bewußtsein als solches kann nur eine Ahnung dessen sein, was das menschliche Wesen ohne Verdrängung wäre." (91) Dieses Eingeständnis eines Unvermögens hängt mit Browns Unfähigkeit zu einer materialistischen Theorie des Bewußtseins und der Sublimierung zusammen, diese Unfähigkeit wiederum mit Browns Festhalten an der Vorstellung des primären Narzißmus.

Das System des Spiels um etwas entwickelt sich von Schuld und Schuldtilgung, Verdrängung, phallischer Konkurrenz und Aggressivität bis zur Vereinigung beider in der Tauschabstraktion innerhalb ihrer unvermittelten ursprungslosen Parameter, der abstrakten Zeit und des abstrakten Raumes, endloser Zeit und grenzenlosen Raum, des Spielraums des strategischen Spiels, ohne freilich zu sich selbst zu kommen. Dies wäre gleichbedeutend mit dem Abbau des neurotischen Systems; die revolutionäre Schuldtilgung ist ihm einbeschlossen, Sophokles konnte dies an Ödipus nur als Selbstverstümmelung demonstrieren. - Der Warentausch auf dem Markt ist ineins Schmerz der Abstraktion, den die Tau-

(90) a.a.O., S. 73

(91) a.a.O., S. 198

schenden sich antun, und ineins der Anfang neuer Besitzlust, also Vereinigung von Schuldtilgung und Aggression, sozusagen mechanisierte, qualitätslose Rache in Permanenz. Sohn-Rethels "In der Tauschabstraktion löscht die Gesellschaft sich selber aus" (92), ist mehrsinig; es erklärt nicht nur den gesellschaftlich notwendigen Denkfetischismus der Philosophie, sondern deutet auf das Sich-Abhandenkommen der Tauschgesellschaft hin gegenüber der sich magisch und religiös mystifizierenden archaischen Gesellschaft, die aber gegenüber den Mächten zusammenstand und unmittelbarer über die Gebrauchswerte verfügte. Die Tauschabstraktion ist das blinde Selbstopfer, kollektiv von der Gesellschaft vollzogen, die in ihr sich auflöst in konkurrierende soziale Atome, die tendenziell gleich unmittelbar zu deren universeller Exekutive, dem Geld als höchster Macht, stehen. Habe ich das Medium allen Tauschens, die "allgemeine Äquivalentform" selbst, so habe ich nicht nur Besitz, sondern die allverwandelnde Macht über allen Besitz, eine qualitativ intensivere Form von Besitz, eine extreme Form von "Freiheit der Bewegung". Geld ist Macht, Macht ist Geld, schnell zu Geld zu kommen und Machttrieb hängen zusammen, wenngleich das Geld nicht Alleinursache der, so Marx, "Bereicherungssucht" (93) ist, sondern die dem Geld zugrundeliegenden Triebstruktur zum Geld, zur Bereicherungssucht und zum Machtwillen hinführt. Dostojewskis Spieler fallen auf die Phänomenologie des Systems herein, indem sie Roulette spielen, die Spielleidenschaft und der Machtwille, auch geäußert als Originalitätssucht, sind die intensivsten Leidenschaften der Helden Dostojewskis.

(92) Sohn-Rethel, a.a.O., S. 31

(93) Marx, Grundrisse der Kritik der politischen Ökonomie, S. 80.

Bei Sade tauchen Figuren auf, deren bloße Anwesenheit Verbrechen gebieten soll, diese für die depravierte Feudalaristokratie typische libertinistische Äußerung der Macht. (94) Diese Figuren versinken in Apathie, die sich nicht einmal mehr Lust gestattet - sublimste Form des Sadismus: sie werden das Geld, das sie zuvor verbrecherisch akkumuliert haben. Widerstand gegen den gesellschaftlichen Atomismus auf Basis der Tauschabstraktion bildet zunächst noch der Produktionsbereich, der gesellschaftlich überwiegend als Sklavenarbeit bestimmt ist. Aber es bilden sich viele halbautonome Zwischenpositionen namentlich im kultischen und künstlerischen Bereich aus, die relativ konkretere Beziehungen zur Natur und zu Mitproduzenten ermöglichen. Sohn-Rethel, der eine Analyse der Arbeit in der entstehenden Gesellschaft der Tauschabstraktion unterläßt, wäre von dieser Seite zu ergänzen.

Gleichheit der Menschen vor Gott widerspiegelt im Handels- und Geldhandelskapitalismus Gleichheit vor dem Geld, insofern die Menschen als besitzende Individuen frei Waren auf dem Markt austauschen können. In der so von der Geldabstraktion vermittelten Gleichheitsidee wird allen einzelnen der gleiche Wirklichkeitsgrad zugesprochen, aber da 'Sein' Besitzen bedeutet, beginnt, wie Macpherson zeigt, der Individualismus als Besitzindividualismus. 'Ohne Eigentum auch kein Verkauf von Eigentum', dem aber bald ein zweiter Grundsatz folgen muß: ohne Arbeit kein Verkauf von Produkten, und die vielen Bemühungen der Verkäufer um ihr Recht auf Verkauf als Naturrecht, denn im Handel geschieht die gesellschaftliche Synthesis (95), führen früher oder später zum Naturrecht auf Eigentum,

(94) vgl. M. Siegert, De Sade und wir.

(95) "Die wechselseitige und allseitige Abhängigkeit der gegeneinander gleichgültigen Individuen bildet ihren gesellschaftlichen Zusammenhang. Dieser gesellschaftliche Zusammenhang ist ausgedrückt im Tauschwert, worin für

womit freilich gemeint ist: produktives Eigentum, Produktionsmittel. Feudalherrschen, Waren- und Geldhandelskapitalisten haben das schnell begriffen und im Rahmen der angestammten Besitz- und Machtverhältnisse ungeheure Mengen an Kapital als Produktionsmittel akkumuliert, wobei große Teile der armen einheimischen Bevölkerung gemäß der proklamierten Harmonie von Recht auf Eigentum - Pflicht zur Arbeit vernichtet, die übrige Welt ausgeplündert wurden. "Produktionsmittel" ist wie "Eigentum" ein weit gefaßter Begriff, die Ideologen des Bürgertums machen sich das zunutze; sie kann bedeuten rechtliche Bindung von Produktionsmitteln an den Eigentümer (Besitz) und leibliche Bindung als Arbeitskraft. Natürlich macht für die Ideologen des Bürgertums den Unterschied zwischen weißen, erfolgreichen, möglicherweise dazu gottgesegneten Schafen und schwarzen, besitzlosen Schafen allein die unterschiedliche Verteilung menschlicher Tugenden wie Fleiß (andernorts göttlicher Prädestination), weshalb denn auch bei Locke "Die Umwandlung der gleichen in unterschiedliche natürliche Rechte sich während der Ausarbeitung der Eigentumstheorie" (96) vollzieht. Das Recht auf Eigentum schließt die

jedes Individuum seine eigene Tätigkeit oder sein Produkt erst eine Tätigkeit und ein Produkt für es wird; es muß ein allgemeines Produkt produzieren - den Tauschwert oder, diesen für sich isoliert, Geld. Andererseits die Macht, die jedes Individuum über die Tätigkeit der anderen oder über die gesellschaftlichen Reichtümer ausübt, besteht in ihm als Eigner von Tauschwerten, von Geld. Er trägt seine gesellschaftliche Macht wie seinen Zusammenhang mit der Gesellschaft in der Tasche."

Marx, a.a.O., S. 74 f.

(96) Macpherson, a.a.O., S. 260.

Pflicht zur Arbeit ein, und nach dieser betrügerischen Formel haben die Besitzlosen weniger "natürliche Rechte" als die Kapitalisten, nämlich gar keine politischen Rechte. Dafür darf das besitzlose Proletariat das konstante Kapital gigantisch vermehren und das ungeheure Mißverhältnis zwischen gesellschaftlich notwendiger und tatsächlicher Arbeitsmenge als ungeheuren Reichtum der Kapitalistenklasse zum Ausdruck bringen. Bezahlte wird dem Arbeiter grundsätzlich so viel, und möglichst weniger, daß er gerade leben kann, den Mehrwert streichen die Kapitalisten ein, um ihn sofort wieder in neues Kapital (Produktionsmittel) zu investieren, bis die allesverschlingende Verwertungsexplosion des Kapitals in Gang gekommen ist. Dies heißt industrieller Kapitalismus, an dem alle "freiheitlich-demokratischen" Kosmetika nichts änderten, sieht man von der Verschiebung der Verelendung zur relativen und ihrer Verschleierung in horizontaler Proletarisierung und Disparität der Lebensbereiche ab. Bürgerlicher Kapitalismus ist das System des Spiels um etwas, worin allen Individuen der gleiche Wirklichkeitsgrad virtuell zugesprochen wird, so daß sie sich als Freie und Gleiche gegenüberstehen - als Produzierende und das Produkt konkurrierend auf dem Markt Austauschende. Die Gleichheit der Individuen beginnt als Gleichheit der Eigentümer. Spiel um etwas findet so im Rahmen einer juridischen Struktur statt, die auf der Definition des Individuums, das mitspielen darf, als Eigentümer basiert. An die Stelle des bisherigen, durch traditionale Glaubensgehalte zu legitimierenden institutionellen Rahmen tritt mehr und mehr das System der gesellschaftlichen Arbeit. (97) - Das System des Spiels um etwas ist übergreifendes System, in dem die einzelnen einsetzenden Akte, überhaupt das Individuelle, anonym verarbeitet werden, und das

(97) vgl. J. Habermas, Wissenschaft und Technik als Ideologie, S. 70.

Individuum ebenso wenig für sich arbeitet wie für den anderen als Moment einer schrankenlosen Beziehung zum anderen; dies nur im Sinne von Mandevilles "private vices - public benefits". (Woran auch soviel wahr ist, daß Privatheit selbst das stets produzierte "Laster" des Bürgers ist, worin alle übrigen gipfeln.) Das System, das die individuelle Arbeit in sich aufnimmt, wird zu einer "fremden, gegenüberstehenden Macht, die den Menschen unterjocht, statt daß er sie beherrscht". (98)

Bekanntlich richtete sich die Rancune des faschistischen deutschen Kleinbürgers gegen das "System" der Weimarer Demokratie - aber eben nicht in der Perspektive der wirklichen Überschreitung des Systems als kapitalistischem, sondern als dessen Zuspitzung vom ökonomischen Egoismus zum kollektiven des "Volkes" und dumpf-mythischen der "Rasse", als Steigerung gesellschaftlicher Naturwüchsigkeit zu "Blut und Boden" (dies ins Ohr der links und rechts gleichsetzenden Gegenaufklärung!). "Dieses sich Festsetzen der sozialen Tätigkeit, diese Konsolidierung unseres eigenen Produkts zu einer sachlichen Gewalt über uns, die unserer Kontrolle entwächst, unsere Erwartungen durchkreuzt, unsere Berechnungen zunichte macht, ist eines der Hauptmomente der bisherigen geschichtlichen Entwicklung." (99) "Es kann nicht anders sein in einer Produktionsweise, worin der Arbeiter für die Verwertungsbedürfnisse vorhandener Werte, statt umgekehrt der gegenständliche Reichtum für die Entwicklungsbedürfnisse des Arbeiters da ist. Wie der Mensch in der Religion vom Machwerk seines eigenen Kopfes, so wird er in der kapitalistischen Produktion vom Machwerk seiner eigenen Hand beherrscht." (100)

(98) Marx, Die deutsche Ideologie, S. 33

(99) ebenda

(100) Marx, Kapital I, S. 649.

Nicht zufällig finden die vielen Bemerkungen von Marx über diesen Charakter des Spiel-von-etwas-Seins in destruktiver Abhängigkeit und Ausgeliefertheit in der bürgerlich-kapitalistischen Gesellschaft in einem Aufsatz Erwähnung, der die Problematik des "Standpunktes" von praktischer und theoretischer Tätigkeit in dieser Gesellschaft thematisiert. "Marx zeigt, daß das Kapital selber negativ bestimmt ist" (101), daß also in der kapitalistischen Gesellschaft sich ein Standpunkt nur als deren Negation gewinnen läßt. Das Wirken des Kapitalverhältnisses auf dauernde Revolutionierung der Gesellschaft und ihrer Organisation auf allgemeine gesellschaftliche Produktion hin negiert schließlich dessen eigene Existenzbedingung, "Eigentum einiger (zu sein H.K.), dessen Form und Funktion auf Nichteigentum vieler beruht." (102) Gerade die Darstellung dieses Selbstnegationsprozesses in der "Kritik der politischen Ökonomie" ist die Basis wissenschaftlicher Allgemeinheit und allgemeingültiger Handlungsanweisungen und nicht eine "sozialistische Ideologie", als welche die vom prinzipiell unhaltbaren "Standpunkt" des Kapitalverhältnisses her argumentierende bürgerliche Ideologie den Marxismus hinzustellen sucht.

Der Begriff der Natur selbst wird zur ideologischen Fixierung des agonalen Charakters des Weltgeschehens benützt. Mit der Erkenntnis, daß überhaupt nur die Beherrschung der Natur das Dasein ermöglicht, ist zugleich die benötigt, daß das System der materiellen Reproduktion, der ökonomische Apparat, der Natur ähnlich zu sein habe, indem an ihm die Menschen nicht als vernünftige Individuen, sondern als natürliche Elemente beteiligt sein müßten, vielmehr das eine als das andere. Die Natur muß in den einzelnen hineinverlegt werden, damit ihre

(101) W.F. Haug, Die Bedeutung von Standpunkt und sozialistischer Perspektive für die Kritik der politischen Ökonomie, S. 578.

(102) ebenda.

Harmonie sich herstelle. Damit ist die Welt zwar aus sich heraus tätig, ein perpetuum mobile, an dessen Beginn der erste Bewegter, bzw. der Vertrag steht, ihre Harmonie freilich ist den Menschen ehern heteronom. Die Ursache des Volkswohlstandes ist der Egoismus, der das natürliche System in Schwung erhält. Wo aber die Natur ihr selbst gestellschaftlich vermitteltes Bild der Sozialwelt leihen muß, hat sie, soll das Schlimmste verhütet werden, zugleich als deus ex machina einzuspringen. Ebenso natürlich wie der Egoismus ist nach Adam Smith, dem Verkünder des natürlichen Systems als dem freiwirtschaftlicher Konkurrenz, dem Menschen auch eine Neigung zur Anteilnahme am Leiden und Wohlergehen anderer. Daß es damit im Industriekapitalismus nicht weit her sein konnte, zeigten dann die Enqueten Engels' zur Lage der arbeitenden Klasse in England. Ist die Weltgeschichte in ihrer Dynamik die immerwährende Auslieferung der Menschen an die naturähnliche Kampfwelt, so ist die bürgerlich-kapitalistische Gesellschaft so etwas wie die Institutionalisierung dieser Geschichte, und was dieser als der Schlachtbank des Glückes recht ist, das ist jener als der Welt des Tausches und entfremdeter Arbeit billig. Denn wo nur irgendwie die materielle Notwendigkeit als die des Geldverdienens gemeistert werden muß, da ist ein Miteinander unmöglich, und der Kampf aller gegen alle hebt an. "Was öffentliche Ordnung heißt, ist also die allgemeine Befehdung, worin jeder an sich reißt, was er kann, die Gerechtigkeit an der Einzelheit der Anderen ausübt, und die Seinige festsetzt, die ebenso durch andere verschwindet." (103) "Die Austauschbarkeit aller Produkte, Tätigkeiten, Verhältnisse gegen ein Drittes, Sachliches, was wieder gegen alles ohne Unterschied ausgetauscht werden kann - also die Entwicklung der Tausch-

(103) Engel, a.a.O., S. 273.

werte (und der Geldverhältnisse) ist identisch mit der allgemeinen Venalität, Korruption. Die generelle Prostitution erscheint als eine notwendige Phase der Entwicklung des gesellschaftlichen Charakters der persönlichen Anlagen, Vermögen, Fähigkeiten, Tätigkeiten." (104)

Der Arbeiter stellt in diesem System die Vereinigung von Freiheitlichkeit der Bewegung mit der Reduktion des Menschen auf ein Ding dar. Insofern er vom Kapitalisten wie ein materielles Produktionsmittel das mit möglichst niedrigen Kosten zu erwerben und zu erhalten ist, behandelt wird - der Kern der Mehrwerttheorie -, wird er als ein unbelebtes Ding behandelt; insofern er sich frei überall und jederzeit verdingen kann, ist er freibeweglich: der Spieler, der noch nicht weiß, daß er nur die Kugel im Roulette ist.

Marx zeigte, daß im kapitalistischen System jene, die sich selbst, ihre Arbeitskraft verkaufen mußten, verlorenes Spiel hatten. Da das System impliziert, daß die Masse der Bevölkerung immer eindeutiger zum eigentumslosen, ausgebeuteten Proletariat, das Spiel um Geld immer eindeutiger zur Sache der Kapitalisten, Spekulanten, Börsenjobber (105) wird, ist

(104) Marx, Grundrisse, S. 80.

(105) "Roulette. Die Systeme sind für die kleinen Leute. Die grossen haben die Intuition; sie setzen auf die Nummern, die ihnen einfallen. Je grösser das Kapital, desto grösser die Chance, verfehlte Intuitionen durch neue wettzumachen. Den reichen Leuten kann es nicht passieren, dass sie zu spielen aufhören, weil ihnen das Geld ausgeht, und im Weggehen gerade noch hören, dass ihre Nummer jetzt, wo sie nicht mehr setzen können, gewinnt. Ihre Intuitionen sind zuverlässiger als die mühsamen Kalkulationen der Armen, die immer daran scheitern, dass man sie nicht gründlich durchprobieren kann." - H. Regius, Dämmerung, S. 11

Dies liegt freilich nicht nur an der "Intuition" der Reichen: "Der öffentliche Kredit wird zum Credo des Kapitals ... Die Staatsgläubiger geben in Wirklichkeit nichts, denn die

im geschichtsphilosophischen Ablaufmodell, das das "Kapital" von Marx neben vielem anderen darstellt, die Expropriation der Expropriateure, Diktatur des Proletariats, schließlich der Abbau des Staates als das "gemeinschaftliche Interesse" in einer "selbständigen Gestaltung, getrennt von den wirklichen Einzel- und Gesamtinteressen" (106), Kommunismus und freie Herausbildung höherer Gesellschaftsformen als wenigstens Tendenz prognostiziert.

Inzwischen hat das kapitalistische System jene Mechanismen entwickelt, die seine Dialektik, in seiner Entfaltung mit der Produktion der Ware Arbeitskraft die Negation seiner selbst zu produzieren, weitgehend eliminierten. Optimal kann dem ökonomischen Prinzip, so wenig kaufen wie möglich, soviel verkaufen wie möglich, genügt werden, wenn, was verkauft wird, nicht mehr unmittelbar Produktionsmittel ist. Indem der Kapitalist nicht mehr Wertschöpfung ermöglichende Ware verkauft, verkauft er 'rein', d.h. die Ware, die nur noch vernichtet werden kann, unterbricht den Krisen erzeugenden Wertschöpfungsprozeß und macht diesen stattdessen notwendig. Diese unterbrechende Ware ist das Konsumgut; sie schließt den Kreis von Produktion und Kapital, der als ein von der Produktion zur Produktion führender, den Arbeiter ausschließender Zirkel sich als kurzschlüssig erwies, zum Zirkel

geliehene Summe wird in öffentliche leicht übertragbare Schuldscheine verwandelt, die in ihren Händen fortfungieren, ganz als wären sie ebensoviel Bargeld. Aber auch abgesehen von der so geschaffenen Klasse müßiger Rentner und von dem improvisierten Reichtum der zwischen Regierung und Nation die Mittler spielenden Finanziere ... hat die Staatsschuld die Aktiengesellschaften den Handel mit negotiabilen Effekten aller Art, die Agiotage emporgebracht, in einem Wort: das Börsenspiel und die moderne Bankokratie." - Marx, Kapital I, S. 783

(106) Marx, Die deutsche Ideologie, S. 33

von Produktion und Konsumtion.

Produktionszuwachs, Konsumzuwachs, zunehmende Zirkulation und Konzentration des Kapitals bilden ein autostabiles System, in das der Arbeiter durch erhöhten Lohn integriert ist. Er ist "höher salarierter Arbeitssklave" (Marx) und Spieler: in bescheidenem Maße Eigentümer und selbst Kapitalist - "das Volk", dem die Aktien ausgehändigt werden. Durch dieses Eigentümer-Spielen wird er freilich nicht weniger Eigentum des expandierenden Produktions-Konsumtionszirkels. Konsum, die zur Erhaltung des Systems, zur Aufrechterhaltung des Kapitalverhältnisses benötigte negative Arbeit, wird ausgeweitet durch waste making, hidden persuaders, durch imperialistische Kriege und Ausplünderung der Dritten Welt, durch Ideologisierung von erfahrungsloser Wissenschaft und Technik und die damit ermöglichte Verschwendung ökonomischer Ressourcen. Der organisierte sozialstaatliche Kapitalismus ist gegenüber dem US-amerikanischen das perfektionierte System des Spiels um etwas. Der rechtlichen Gleichheit aller entspricht die Identität der arbeitsteiligen deformierenden Leistung, die jedem abverlangt wird, der dieses Etwas erlangen will, das standardisierte gadget. Es ist jeder soviel wert wie der andere, aber er muß dies beweisen, obwohl dieser jedem abverlangte Einsatz nur zu einem Bruchteil objektiv notwendig ist: "Amerikanische Wissenschaftler haben ausgerechnet, daß in den USA bei dem gegenwärtigen Stand der Technik eine Arbeitsleistung der 25- bis 45-jährigen von jährlich 660 Stunden genügen würde, um den Lebensstandard des ungewöhnlich günstigen Jahres 1928 zu verzehnfachen." (107) Solche Extrapolationen sollten freilich nicht als Rezepturen mißverstanden werden, denn gerade die Qualität von "Arbeitsleistungen" wäre in einer Gesellschaft,

(107) J. Habermas, Die Dialektik der Rationalisierung.
Vom Pauperismus in Produktion und Konsum, S. 22.

die nicht mehr das neurotische Verdrängungsspiel perennierte, eine andere.

Derselben Demokratie, die ihre Feinde verbietet, ist es strukturell schwer möglich, die Idee der Freiheit zu verwirklichen und auch nur in den Bewußtseinen zu befestigen. Es soll jeder frei wählen können, was er im bestehenden institutionellen Rahmen anfangen wolle, aber schon diese Wahl ist unfrei und die Affirmation ihrer Blindheit: die Wahl geschieht nach Maßgabe der Informationen, und darüber, was als Information wirken kann und wie sie wirken kann, nämlich motiv- und handlungsstrukturierend, bestimmt das Kapital, dessen Wesen der Selbstverwertungszwang ist, nicht die Entfaltung der Bedürfnisse und deren Befriedigung. Warenüberfluß muß hierüber ebenso hinwegtäuschen, wie das zynisch ausposaunte Klischeebild vom "mündigen Bürger" und vom "schöpferischen (Unternehmer-)Individuum". - "Nicht alle haben die gleiche Chance", schrieb ein französischer Schüler in sein Tagebuch, bevor er sich selbst verbrannte.

5. Erscheinung und Kalkül

Das System des Spiels um etwas ist durch die Trennung von Wesen, dem wirklich Wirkenden, Vollkommenen, Gebrauchswert, das Paradies - der Ort, wo Genuß und Sicherung des Lebens eines sind - und Erscheinung gekennzeichnet. Etwas überhaupt ist Erscheinung: das aus dem Gesamtzusammenhang Herausgetrennte, Vereinzelte, dem es bestimmt ist, im Verschwinden seiner sowohl sich als die Totalität als erstarrte zu enthüllen. Das Geld ist das Ding schlechthin: es ist immer schon verschwundener Gebrauchswert und als alle anderen Äquivalente ausschließendes Äquivalent, als Medium des Tausches verweist es auf den Warenverkehr. Spiel um etwas kommt in Glücks- und Kampfspielen vor. Man setzt etwas ein um etwas mehr zu gewinnen; insofern dieser Einsatz man selbst ist, handelt es sich um das System des Spiels um etwas. In diesem System wird der einzelne zum Einsatz, er ist soweit freies Individuum, als er sich einsetzt, und damit unfähig, den anfallenden Gewinn sinnvoll zu gebrauchen. Der Spieler am Roulette genießt sich als Einsetzender, er spielt, draußen, überall zu sein und an allem teilzuhaben und zugleich drinnen im System zu sein. "Gourdon schreibt in seinen Faucheurs de nuits: 'Ich behaupte, daß die Passion zu spielen die edelste aller Passionen ist, denn sie schließt sämtliche anderen ein. Eine Folge glücklicher Coups gibt mir mehr Genuß, als ein Mann der nicht spielt, in Jahren haben kann ... Ihr glaubt, ich sehe in dem Gold, das mir zufällt, nur den Gewinn? Ihr irrt euch. Ich sehe darin die Genüsse, die es verschafft und ich koste sie aus. Ein bestimmter Genuß, den ich mir gönne, würde mich tausend andere Genüsse kosten ... Ich habe die Genüsse im Geist und

und will keine anderen.'" Benjamin schreibt zuvor: "Die Zeit ist der Stoff, aus dem die Phantasmagorien gewoben sind."

(108) Jedes Spiel ist ein Experiment, das aber nichts Neues hervorbringt, nur die Entscheidung über Gewinn oder Verlust, und ebenso verfährt die Naturwissenschaft, die Naturphänomene als zusammengesetzte Elementarbewegungen, die dem in homogener Zeit getätigten Tausch formanalog sind, konstruiert. "Eine theoretische Hypothese in mathematischer Formulierung wird aufgestellt und durch Konfrontation ... mit dem isolierten spezifischen Naturvorgang, zu dem die Hypothese die Definition enthält, (verifiziert). Diese Konfrontation leistet das Experiment. Liefert das Experiment eine überzeugende Verifizierung, so erhebt sich die Hypothese zum 'Naturgesetz', das nun unter den Isolationsbedingungen des Experiments in gleichförmiger Wiederholung dieselbe Kausalität verbürgt. Diese Verbürgung ist eines der zahlreichen Resultate moderner quantifizierender Naturforschung, auf die die kapitalistischen Unternehmer für die Installation von Serienfabrikationen von Waren für den Markt, also für den Verwertungsprozeß des Kapitals angewiesen sind." (109)

Der Arbeiter hingegen, der sich als Ware Arbeitskraft verkauft, ist nur als sich Verkaufender, im Augenblick des Abschlusses des Arbeitsvertrages außerhalb, sonst aber nur im System, wie die Kugel im Roulette - "wie jemand, der seine eigene Haut zu Markt getragen und nun nichts anderes zu erwarten hat als die Gerberei." (110) Der Streik verlängert den Moment des Draußenseins, ohne wirkliches Draußen zu ermöglichen.

(108) Benjamin, Charles Baudelaire, S. 145 f.

(109) Sohn-Rethel, a.a.O., S. 26.

(110) Marx, Kapital I, S. 191.

Die Errichtung dieses Systems erfolgt unter den nur Selbstmystifikation zulassenden Verhältnissen durch Gesellschaftsvertrag von Einzelproduzenten. Produktion erfolgt nach ursprünglicher Akkumulation zunehmend in maschineller Manufaktur, schließlich industrieller Fabrikarbeit, in der die Arbeiter zum lebendigen Maschinenteil herabgedrückt werden; hierzu schreibt Marx: "Während die Maschinenarbeit das Nervensystem aufs äußerste angreift, unterdrückt sie das vielseitige Spiel der Muskeln und konfisziert alle freie körperliche und geistige Tätigkeit. Selbst die Erleichterung der Arbeit wird zum Mittel der Tortur, indem die Maschine nicht den Arbeiter von der Arbeit befreit, sondern seine Arbeit vom Inhalt. Aller kapitalistischen Produktion, soweit sie nicht nur Arbeitsprozeß, sondern zugleich Verwertungsprozeß des Kapitals, ist es gemeinsam, daß nicht der Arbeiter die Arbeitsbedingung, sondern umgekehrt die Arbeitsbedingung den Arbeiter anwendet, aber erst mit der Maschinerie erhält diese Verkehrung technisch handgreifliche Wirklichkeit. Durch seine Verwandlung in einen Automaten tritt das Arbeitsmittel während des Arbeitsprozesses selbst dem Arbeiter als Kapital gegenüber, als tote Arbeit, welche die lebendige Arbeitskraft beherrscht und aussaugt. Die Scheidung der geistigen Potenzen des Produktionsprozesses von der Handarbeit und die Verwandlung derselben in Mächte des Kapitals über die Arbeit vollendet sich ... in der auf Grundlage der Maschinerie aufgebauten großen Industrie. Das Detailgeschick des individuellen, entleerten Maschinenarbeiters verschwindet als ein winzig Nebending vor der Wissenschaft, den ungeheuren Naturkräften und der gesellschaftlichen Massenarbeit, die im Maschinensystem verkörpert sind." (111) Marx beschreibt hier wie an vielen anderen Stellen die extreme Trennung der körperlichen von der geistigen Arbeit,

(111) a.a.O., S. 445 f.

die nicht vor dem Arbeiter haltmacht, sondern in ihn hinein sich fortsetzt, ihn selbst noch einmal aufteilt in den Kopf, der die einzelnen Glieder in die für die von der Maschine erforderten Verrichtungen einsetzt, und die Glieder selbst, die nicht mehr in einer Beziehung zum Kopf und zum übrigen Leib, sondern nur zur Maschine stehen dürfen. In seine äußere Form tritt diese Zerspaltung des Arbeiters mit der Method Time Measurement (MTM), die den Menschen in "optimale Wirkräume" seiner Glieder zerlegt. Zur Strukturähnlichkeit der Arbeit und des Hasardspiels bemerkt Benjamin: "Aber was ihr durchaus nicht abgeht, das ist die Vergeblichkeit, die Leere, das Nicht-vollenden-dürfen, welches vielmehr der Tätigkeit des Lohnarbeiters in der Fabrik innewohnt. Auch dessen vom automatischen Arbeitsgang ausgelöste Gebärde erscheint im Spiel, das nicht ohne den geschwinden Handgriff zustandekommt, welcher den Einsatz macht oder die Karte aufnimmt. Was der Ruck in der Bewegung der Maschinerie, ist im Hasardspiel der sogenannte coup. Der Handgriff des Arbeiters an der Maschine ist gerade dadurch mit dem vorhergehenden ohne Zusammenhang, daß er dessen strikte Wiederholung darstellt. Indem jeder Handgriff an der Maschine gegen den ihm vorausgegangenen ebenso abgedichtet ist, wie ein coup der Hasardpartie gegen den jeweils letzten, stellt die Fron des Lohnarbeiters auf ihre Weise ein Pendant zu der Fron des Spielers dar. Beider Arbeit ist von Inhalt gleichsehr befreit." (112)

Während der Spieler aber seinen Einsatz tut und dann abwartet, bzw. auf seine Chance wartet, ist der Arbeiter der Einsatz, der sich selbst mit seinen Gliedern einsetzt: Die Arbeit wird vom Abwarten des Spielers ununterscheidbar, das von Lukács beschriebene "kontemplative Verhalten einem mechanisch-ge-

(112) Benjamin, a.a.O., S. 142

setzmäßigen Prozeß gegenüber, der sich unabhängig von Bewußtsein, unbeeinflußbar von einer menschlichen Tätigkeit abspielt ..." (113), entspricht der Haltung des Spielers ebenso, wie der "kontemplative Charakter des kapitalistischen Subjektverhaltens ... Denn das Wesen der rationellen Kalkulation beruht ja letzten Endes darauf, daß der - von individueller 'Willkür' unabhängige - zwangsläufig-gesetzmäßige Verlauf bestimmter Vorgänge erkannt und berechnet wird. Daß also das Verhalten des Menschen sich in der richtigen Berechnung der Chancen dieses Ablaufs ..., in dem geschickten Vermeiden störender 'Zufälligkeiten' durch Anwenden von Schutzvorrichtungen, Abwehrmaßnahmen usw. ... erschöpft." (114)

Das von Marx beschriebene Elend der Fabrikarbeit wird mit der Universalisierung ihres Prinzips der Verwandlung der Menschen in die Einheit von Einsetzenden und Einsatz (Etwas) auf Grundlage von Produktion und Austausch der abstrakt Gleichen mit zunehmender Selbstorganisation der Arbeiterklasse in seinen größten Auswirkungen gemildert, um dafür aber zum Prinzip des gesamten Lebens zu werden.

Während der gesellschaftliche politische Prozeß von den Produzenten abgeschnitten ist, als repräsentativ-demokratischer Ritus die realen Herrschaftsverhältnisse aufrecht erhält und tendenziell sich zu Bonapartismus oder Faschismus offen brutalisiert, wird das individuelle Leben verdinglicht. "Der Pauperismus vor der Produktionsmaschinerie gehört zum Pauperismus vor dem Massenprodukt wie ein Zwilling zum anderen. Beides sind Prozesse, die die Natur des Menschen verändern, und der eine tritt nicht auf, ohne den anderen nachzuziehen. Sie wirken wechselseitig infektiös. Die

(113) G. Lukacs, Geschichte und Klassenbewußtsein, S. 101

(114) a.a.O., S. 109.

Einsicht in dieses Verhältnis macht jeden ... humanen Wunsch zunichte, den Verlust an Arbeitsfreude durch gesteigerten Konsumgenuß auszugleichen." (115) Die bloße Bedienung des gadgets macht die Menschen selbst zu gadgets, die in endloser onanistischer Scheinlust sich mit sich selbst zusammenschließen und sich Spontaneität und Selbstausdruck nur noch im demonstrativen Konsum gestatten. Ergänzt wird diese Verdinglichung durch Kulturindustrie, deren Prinzip das Zuführen zusammenhangloser Reize ist. Was die Zeitung begann, setzen die elektronischen Medien fort. Nichts Konkretes und nicht konkrete Totalität erscheint auf dem Bildschirm, sondern das Etwas, ein Aspekt an dem Menschen, den ja auch die Unternehmer bei ihren Tagungen in den Mittelpunkt zu stellen pflegen, und immer ist die Story eingebettet in das juste milieu der klotzigen Möbel und modischen Accessoires als der eigentlichen Helden.

"So wie das kapitalistische System sich ökonomisch fortwährend auf erhöhter Stufe produziert und reproduziert, so senkt sich im Laufe der Entwicklung des Kapitalismus die Verdinglichungsstruktur immer tiefer, schicksalhafter und konstitutiver in das Bewußtsein der Menschen hinein." (116) Dieses Bewußtsein äußert sich als "Religion der Alltäglichkeit", es "hält die menschliche Existenz für ein manipulierbares Ding und geht mit ihr als einem solchen um, legt sie als solches aus. Weil sich der Mensch mit seiner Umgebung und mit dem, was er zur Hand hat, womit er manipuliert und was ihm am nächsten ist, identifiziert, wird ihm seine eigene Existenz und ihr Verständnis etwas Entferntes und das am wenigsten Bekannte." (117)

Hier wird noch einmal antologisch abstrakt der Zusammenhang des neurotischen Spiels mit etwas (Manipulation) mit dem Sy-

(115) Habermas, a.a.O., S. 25

(116) Lukács, a.a.O., S. 105

(117) K. Kosik, Dialektik des Konkreten, S. 78

stem des Spiels gezeigt, in dem der Mensch sich nicht nur immer weiter von den Objekten entfernt, sondern von sich selbst, von der Wirklichkeit seines Leibes, insofern Wissen ein Zustand des ganzen Körpers ist. Stattdessen gerinnt, wie Lukács zeigt, alle dialektische Prozessualität, jene nämlich, an der die Menschen praktisch beteiligt sind, zu totem Raum, in dem schon Benjamin die Hölle erkannte, und das sich dem Kalkulieren entziehende außerökonomische, qualitative Ding an sich, der reine Gebrauchswert, wird "in den Krisen ... plötzlich für das verdinglichte, rationelle Denken zum ausschlaggebenden Faktor. Oder besser gesagt: seine Wirkungen äußern sich in der Form des Nichtmehrfunktionierens dieser Gesetze, ohne daß der verdinglichte Verstand in der Lage wäre, in diesem Chaos einen Sinn zu erblicken." (118)

"Privatheit, Parzellierung, Passivität - das sind die Qualitäten der bürgerlichen Wahrnehmung.

Gesellschaft, Totalität, Selbsttätigkeit sind die Merkmale des proletarischen Wahrnehmungsraumes." (119)

Sind wir nicht alle an dieser "proletarischen Sichtweise" gehindert und - in diesem Sinne Proletarier? Mit dieser Einsicht beträten wir den "proletarischen Wahrnehmungsraum".

Das System der Konkurrenz und der Zufälligkeit hat in den letzten Jahrzehnten in der mathematischen Spieltheorie (120) das Mittel gefunden, sich gegen innere Krisen und die Folgen der kapitalistisch-imperialistischen Ausbeutung zu stabilisieren. In ihr simuliert das System sich in reflektierter Form: indem es einmal die Qualität, die Komplexität in Quantität, einfache

(118) Lukács, a.a.O., S. 117

(119) E. Siepmann, Rotfront Faraday, S. 200

(120) J. von Neumann und O. Morgenstern, Theory of games and Economic Behavior.

Modelle, die danach kontrolliert wieder kompliziert werden, verwandelt, (121) und so es zum anderen abbildet und durchspielt. Der Spätkapitalismus ist "organisierter Kapitalismus": das Spiel-System gehorcht nicht mehr den Spielregeln des Liberalismus, sondern die auf der Fiktion einer demokratischen Öffentlichkeit gegründete Staatsmacht, die aber real den Oligopolen untersteht, wird dazu benützt, das Gesamtsystem zu manipulieren. Schließlich werden die Spielregeln, denen die machthabenden Subsysteme unterstehen, von diesen selbst festgelegt. Die Regel ist die heimliche Kooperation mit anderen Systemen, wie der "militärisch-industrielle Komplex" zeigt. Im System geplanter Märkte und geplanter Kriege als "Ausweichventilen" des "Weltkapitalismus bzw. Imperialismus" wird prognostic computing zur bestimmenden geistigen Arbeit, während "sich die Technik der Produktivkräfte bereits nach der Logik des vollvergesellschafteten Arbeitsprozesses entwickelt, d.h. nach der Logik potentieller sozialistischer Produktionsverhältnisse. Dadurch eben bedroht diese den Kapitalismus transzendierende Entwicklung der Produktivkräfte, an ihrer nützlichen Verwendung verhindert, die Menschheit mit der Vernichtung." (122) Je mehr sich so der Kapitalismus zu einem katastrophisch-stabilen Super-system 'stabilisiert', desto gefälliger kann er sich auch denen präsentieren, von deren Ausbeutung er zehrt, indem er ihnen nämlich sowohl als Produzenten wie als Konsumenten "einen wachsenden Spielraum der freien Entscheidung" (123) einräumt. Diese Entwicklung ist ambivalent: in sozialistischer Perspektive ist sie so deutbar: "Die der Manipulation unheilbar verfallene Marktökonomie versieht die Reproduktion nicht mehr, und die im Formungsprozeß begriffene Arbeitsökonomie, d.h. die Ökonomie

(121) vgl. G. Klaus, Spieltheorie in philosophischer Sicht, S.37

(122) Sohn-Rethel, Geistige und körperliche Arbeit, S. 207
ebenso bereits Marx in der "Deutschen Ideologie", S. 69

(123) Habermas, a.a.O., S. 30

des vollvergesellschafteten Arbeitsprozesses versteht die Reproduktion noch nicht." (124) Die Kapitalisten sehen es so: Der Betrieb wird zum Subsystem, in dem die Manager mit den taylorisierten, "mitbestimmenden" Arbeitern strategisch spielen wie draußen auf dem Markt mit den Konsumenten. - Die Grenznutzentheorie mit ihrer "Logik der Wahlhandlung" (Pareto) kann dann stabilisierend praktiziert werden, wenn die Manipulationsapparaturen, die die 'Wähler' determinieren, zusammen mit den Wirkungen horizontaler Proletarisierung auf Regression, Aggression und politische Apathie hinwirken. "Wenn unsere personalen Welten wiederentdeckt werden und sich wieder entfalten dürfen, entdecken wir zuerst ein Schlachtfeld: Halbtote Körper; Genitalien dessoziiert vom Herzen; das Herz getrennt vom Kopf; Köpfe dissoziiert von Genitalien. Ohne innere Einheit, mit gerade genug Kontinuitätsgefühl, um nach Identität zu schnappen - die übliche Idolatrie. Körper, Geist, Seele von inneren Widersprüchen zerrissen, in verschiedene Richtungen gezerrt: 'der Mensch', abgeschnitten vom eigenen Körper - halbtote Kreatur in verrückter Welt. Wenn das Schreckliche schon Ereignis ist, können wir kaum etwas anderes erwarten, als daß dies 'Ding' nach außen die Zerstörung weitergeben wird, die im Innern schon angerichtet ist." (125)

Die Welt dieser "Dinge" läßt nur noch Einverleibung aktiv (im Kampf und der Aggression) zu oder passiv zu ihm Versuch, in einem künstlichen Mutterschoß sich zu bergen.

Die 'ernste' Wissenschaft spiegelt diese Entwicklung: sterile, formale Systeme, die intersubjektiv sind, insofern sie Subjektivität auslöschen, die Erfahrung sich anpassen und das an ihr wegschneiden, was ihre Raster infrage stellt. Sie sind selbst

(124) Sohn-Rethel, a.a.O., S. 209

(125) Laing, a.a.O., S. 48

Etwasse im System, und gerade jene Wissenschaften, die beanspruchen, die Möglichkeiten zur Transzendierung des Systems bereitzustellen, müssen sich davor hüten, zu Systemetwasen zu verkommen, zu abgeschlossenen, dogmatischen Gebilden, die nur scholastisch auswuchern, ohne schöpferisch zu sein, und schöpferisch sein bedeutet für beide, in der Veränderung der Kultur aufzugehen, nicht mit "Wortmagie und autoplastischen Ich-Verwandlungen der allgemeinen Neurose entkommen"(126) zu wollen. Den entpolitisierenden revisionistischen Schutzformeln des bürokratisch versteinerten Marxismus entsprechen der revisionistische Pietismus, die Strukturalisierung und die scholastische Einführung von Zwischeninstanzen und von funktionellen Mechanismen bei der Psychoanalyse. (127) (Das alles bedeutet natürlich nicht Rückfall in Irrationalismus, sondern Konstitution eines dialektischen Vernunftbegriffes" vgl. Teil IV)

(126) Brown, a.a.O., S. 198

(127) "Die psychoanalytische Therapietheorie muß eine Kulturtheorie sein, weil sie für die Libido Raum schaffen muß innerhalb der Kultur, sodann, weil das Bewußtwerden des Unbewußten, worin die Therapie besteht, selbst ein libidinöses und daher auch ein kulturelles Phänomen ist." a.a.O., S. 185

Mit diesen Worten leitet Brown sein erkenntnistheoretisches Kapitel in "Life against Death" ein und erklärt über Bewußtsein als eine traditionelle Selbstverständlichkeit der psychoanalytischen Therapie hinausgehend eine "psychoanalytische Theorie der Psychoanalyse" (ebenda) für notwendig. Insofern die Psychoanalyse Kritik an der wissenschaftlich-rationalistischen Haltung als Teil einer neurotisch affizierten Kultur ist, ist sie auch Kritik an der Psychoanalyse als Wissenschaft, als die sie etwa Freud und in seiner Nachfolge besonders O. Fenichel mit phallischer Streitlust verteidigten. Freuds: "Die Triebe sind sozusagen unsere Mythologie, herrlich in ihrer Unbestimmtheit", (Ges. Werke, Bd. 15, S. 101) zählt zu den methodologisch wichtigsten Hinweisen und ist immer jenen entgegenzuhalten, deren Rentnergesinnung sie dazu treibt, Psychoanalyse als "strenge Wissenschaft" zu etablieren.

Die systemimmanente Wissenschaft genügt nicht mehr dem Prinzip, die Wirklichkeit in ihrer Komplexität zu erschließen, statt sie der mechanisierten Abstraktion zu unterwerfen, sondern dem Prinzip der Effizienz. - Ihr Prinzip ist nicht der Nutzen: im Begriff des Ganznutzens ist bereits die Erschließung der wirklichen Komplexität enthalten. Hinterm Effizienzprinzip steckt das ökonomische, mit kleinstem Einsatz den größtmöglichen Gewinn zu erzielen. Von ihm lassen sich eine Reihe weiterer Haltungen ableiten, denen man im wissenschaftlichen Bereich und im Alltagsleben begegnet. So die ontologische Reduktion auf einen -ismus, auf Richtungen, die ein "Nur" und "Nichts als" vertreten. "Wir erkennen darin das Modell einer selbstzugefügten Enttäuschung, die vor größerer Enttäuschung bewahren soll." (128) Auch das Aufblähen einer einzelnen Methode zur universalen gehört hierher, heute können da nur noch allesfressende Gebilde mit einem extremen Abstraktionsgrad mithalten - ein Reich von Schatten, die nicht einmal zum Leben drängen, sondern dieses in seinem Zerfall sich angleichen. Erwähnt sei noch die Haltung des: 'ich habe gewonnen'. Wenn jemand beansprucht, mit einer endlichen Quantität der Mittel die Totalität, auch die Zukunft erfaßt zu haben, so ist das Ausdruck eines hybriden Ehrgeizes, das ökonomische Prinzip total zu verwirklichen. Weil die Menschen am wirklichen Leben verhindert sind, müssen die als verunsichernd empfundenen Möglichkeiten der Wirklichkeit reduziert werden, dieser Ehrgeiz ist Ausdruck von Angst. Hierher gehören alle geschichtsphilosophischen Ablaufmodelle, die todsichere Prognose behaupten, die "Stadiengesetze" der französischen Aufklärer und Comtes, schließlich auch der objektivistische Adventismus mancher 'Marxisten'. "Denn mir scheint, das Hauptkennzeichen der Wirklichkeit bestehe darin, daß man niemals mit gesichertem Einsatz gegen sie spielt und daß die Folgen unseres Handelns

(128) W.F. Haug, Sartres Konstruktion des Absurden, S. 150.

nur wahrscheinliche sind. Aber Garaudy unterbrach mich: für ihn sind alle Spiele bereits im voraus entschieden." (129)

Das Zeitalter des Roulettes erweist immer deutlicher sich als das Zeitalter des Malstromes, der, wie es Poe bereits beschrieb, uns trägt, indem er uns mit sich reißt. Viele suchen deshalb einen Halt, der dann nur die Ratlosigkeit deutlicher zutage treten läßt. Indem wir nicht mit all unseren Kräften diese Welt des neurotischen Systems immanent transzendieren, gleichen wir den Reisenden, die immer schneller tiefer in den Tunnel hinabstürzen, zu dem unsere Welt sich verengte mit all ihrer Schnelligkeit und Effizienz: "Nichts. Gott ließ uns fallen, und so stürzen wir denn auf ihn zu," (130) stellt es uns Friedrich Dürrenmatt in einer theologischen Methapher dar.

Auch die Erweiterung des Spielraumes des Systems des Spiels um etwas, die Ausdehnung des Zugriffbereiches bis in kosmische Weiten ist keine Antwort auf D. Riesmans Frage: "Wohlstand wofür?" - sondern die Chance für den Menschen, sich in den Weiten des Weltraumes zu verlieren, also sich als belangloses Spiel der Natur aufzuführen.

(129) Sartre, Materialismus und Revolution, S. 100

(130) F. Dürrenmatt, Der Tunnel, S. 257.

6. Schlußbemerkungen zu den Teilen I bis III

Wir haben im Vorhergehenden, ausgehend von der Undefinierbarkeit von "Spiel", verschiedene Spielbegriffe gewonnen und diese Begriffe Handlungs- und Gesellschaftsformen zugeordnet. Durch diese Zuordnung haben wir den geschichtlichen Menschen unter Aufhebung der Temenos-Struktur im herkömmlichen Spielverständnis als spielendes Wesen dargestellt und zugleich als neurotisch spielendes "historisches Menschentier" (Marcuse) kritisiert. Damit erweist sich die bisherige Darstellung als via negationis und von negativer Verbindlichkeit für den Versuch, den Menschen als spielendes Wesen zu denken. "Die menschliche Kultur ist ... eine riesige Arena, in der die Logik der Übertragung (- diese als Logik der Wiederkehr des Verdrängten - H.K.) sich selbst herausarbeitet." (131) Der Mensch ist ebenso wenig rein (nicht neurotisch) und frei spielendes Wesen in den Masken- und Rauschspielen wie in den Glücks- und Kampfspielen, auch die Gesellschaftsspiele sind oft gezeichnet von der universalen Neurose: mit dem Spiel "Mensch ärgere dich nicht!" pflegen sich Kinder bis aufs Blut zu peinigen. - Die Kraft der Verdrängung, die mit den Übertragungen und Projektionen zunimmt, kann, wenn die kindlichen Konflikte genügend sich materialisiert haben und nur noch im Verhältnis zu angeschauten Repräsentanzen vergegenwärtigt werden, sich schließlich auf das richten, was einst verdrängt wurde: das nicht neurotische, lustvolle, schöpferische Spiel mit etwas, das noch aller künstlerisch-bildnerische Selbstausdruck enthält. In diesem Spielen ist das Etwas, mit dem gespielt wird, nicht jenes, um das neurotisch gespielt wird, sondern es selbst als verwandeltes, erwecktes, als Teil unserer selbst - nicht als Verdoppelung unserer

(131) Brown, a.a.O., S. 197.

selbst, quasi Mutterschoß, sondern als Hinaussein über uns, ohne Verlust unser selbst: Überschwang.

"Der Lebens- oder Sexualtrieb erfordert eine Art von Aktivität, die im Gegensatz zur gegenwärtigen Aktivität eher Spiel genannt werden kann. Der Lebenstrieb verlangt desgleichen nach einer Vereinigung des Einzelnen mit anderen und mit der Umwelt, die nicht auf Furcht und Aggression gründet, sondern auf Narzißmus und Überschwang." (132)

Die "gegenwärtige Aktivität" ist ebenso vernunftlose wie unsinnliche Willkür: begegnet uns im fessellosen Kampf konkurrierender Produzenten im Frühkapitalismus und im Naturbegriff der bürgerlichen Gesellschaft. Die "physikalische Welt" ist "nichts weiter als die bewegte Materie." (133) Der Tauschakt stellt das Minimum einer physischen Bewegung dar und seine Form ist analog der Bewegung der Materie in Galileis Definition des Trägheitsprinzips. Alle Naturphänomene werden auf diese Bewegungsform reduziert und damit mathematischer Behandlung zugänglich. (134) "Die Natur ist eine öde Angelegenheit, tonlos, duftlos, farblos; nichts als endloses, sinnloses Hasten der Materie" (135) - "die analsadistische Haltung ist deutlich". (136) "Das Böse wird von Sade als das mit der unaufhörlichen Bewegung der wütenden Moleküle schlechthin Identische definiert; Clairwil träumt von Verbrechen, die, einmal in Gang gebracht, eine nie endende Wirkung hätten ... und im System Saint-Fonds taugt das der Kreatur auferlegte Leiden nur in dem Maß, als es sich durch das böse Spiel der rasenden Moleküle ins Unendliche reproduziert." (137)

(132) a.a.O., S. 379 f.

(133) B. Russell, History of Western Philosophy, zit. nach: Sohn-Rethel, Materialistische Erkenntniskritik, S. 25,

(134) vgl. Sohn-Rethel, a.a.O., S. 25 f.

(135) Whitehead, Wissenschaft und moderne Welt, S. 70

(136) Brown, a.a.O., S. 391

(137) G. Deleuze, Sacher-Masoch und der Masochismus, S. 277.

Dieses Naturbild steht auch hinter der Schicksalsontologie Eugen Finks: "Das welthafte Walten der All-Macht geschieht ohne Grund und ohne Ziel, zwecklos und sinnlos, wertlos und planlos. Das sind die Grundzüge der Welt, die in das Menschenspiel zurückscheinen." (138)

Daß die Denkformen der Tauschabstraktion und des Warentausches dieselben sind, die auch der neuzeitlichen Naturwissenschaft zugrundeliegen, zeigt die erwähnte tiefsinnige Prägung Caudwells von Natur als "Kosmischem Markt", und das "Menschenspiel" sollte sich hüten, diese "Grundzüge" der kapitalistischen Gesellschaft in sich "zurückscheinen" zu lassen. Dann kommt es zu jenen rauschhaften Spielen losgelassener Tollheit, die das Ergebnis der Zerreißung der Sinnlichkeit des Leib-Ichs sind, in denen sich die im Produktionsprozeß unterdrückten Menschen dem "Rasen der Materie" des kosmischen Marktes unaufhörlicher planloser Bewegung angleichen, weil sie dies für Freiheit halten. Das Rasen der toten Materie begegnet uns in den Sadeschen Orgien, in denen der Sexualakt entweder als Warentausch oder als Mordmaschine stattfindet, im industrie-kapitalistisch diszipliniert durchgeführten totalen Krieg des Nazifaschismus, in der jugendlichen Gewalttätigkeit (Hell's Angels in Altamont), die eine Reaktion auf die destruktive Gesellschaftsform darstellt, im kapitalimperialistischen Aggressionskrieg der USA, der ganze Landstriche verbrannte, (139) schließlich in den Kauforgien zur Befriedigung des Warenhungers menschlich verstümelter Konsumenten.

(138) Fink, a.a.O., S. 238

(139) Wie M. Siegert in "De Sade und wir" zeigt, antizipiert Sade ebenso die "Germanisierungsprogramme" Hitlers bis in Details, wie die Folterungs- und grauenhaften Mordpraktiken, die amerikanische GI's in Vietnam vor allem an Frauen erprobten.

Wenn die Freiheit verwirklicht ist als freigesetzt-freisetzende Spontaneität, ist der Drang zur Willkür der Lust gewichen, aus sich heraus zu sein oder sich selbst zu spielen, weil wirkliche Individualität diese Freiheit ist: sich zu finden und sich gut zu finden, zu sehen und zu sein spielend, was gesehen wird - Einheit von Subjekt und Objekt.

Dies zu versuchen näher zu bestimmen - also im Vernunftgebrauch, wovon die Vernunft auf ihre Dialektisierung hin affiziert werden dürfte, ist die Aufgabe des IV. Teils.

IV Sich Spielen - Zusammenspiel

1. Das Spielen mit sich als Problematisierung des Versuches.
"Spiel" zu reflektieren. Bestätigungswahrheit und Spiel.
-

Der Anfang der Philosophie ist wesentlich Behauptung. Etwa, daß der Weltstoff das Wasser sei. Insofern sich diese Behauptungen voneinander unterschieden, entstand die Notwendigkeit, die abweichende Lehre zu widerlegen und die eigene plausibler zu machen. Das philosophische Denken muß nun zugleich über die Methode Auskunft geben, die zum gedanklich explizierten Zusammenhang führt. Indem dieser Zusammenhang überzeugend sein muß, ist die Methode das Mittel der Überzeugung durch Abweisung möglicher Einsprüche durch Vermeiden von Widersprüchen. Die Herstellung des logischen Zusammenhanges ist orientiert am Bild der Geschlechterkette in der patriarchalischen Gesellschaft als "der animalischen Sphäre entnommenes Modell des genealogischen Systems." (1) Mit dem Entstehen gedanklicher Systeme der Weltklärung geht die Entstehung der formalen Logik parallel, die die äußeren Formen des Denkens (systematische Ebene) als die der Sprache erfaßt. Ein materielles Substrat (Morphem) muß wiedererkennbar, also identisch bleiben, um Teil einer Information zu sein. Diese äußeren Formen werden beim Denken und Sprechen realisiert (dies meint Wittgenstein, wenn er sagt, man könne nicht unlogisch denken): im Versuch, gegen sie zu verstossen, würden sie bestätigt. Ebendies meint "Bestätigungswahrheit". Als solche sucht die Philosophie sich darzustellen. Von ihrem Begriff lassen sich die beiden Prinzipien der alten Philosophie ableiten: daß das Sein das Bessere und Wahre gegenüber dem

(1) Heinrich, Parmenides und Jona, S. 19.

Nichts sei und das eigentlich Seiende das geistig Seiende. Denn die Bestätigungswahrheit, deren Inhalt zugleich das Medium ist, das zu ihm hinführt, ist der sich selbst bestätigende Geist, der in dieser Selbstbestätigung als "Denken des Denkens" (2) nicht einfach vorhanden noch auf irgend-etwas gerichtet ist, sondern auf sich selbst und darin seiend aus sich selbst. In ihm gründet die Metaphysik (Aristoteles) als von den übrigen Wissenschaften "getrennte" Wissenschaft vom Seienden, "insofern es ist", nicht was es ist. Die übrigen Wissenschaften nehmen je eine Gattung des Seienden auf und versuchen "dann das übrige mit geringerer und grösserer Strenge zu erweisen." (3)

Das Seiende wird aufgenommen, insofern es sich zeigt (deixis). Die Realisierung des Seienden als Betrachten ist identisch mit dem Sich-Zeigen. (Da hierin auch die ganze mittelalterliche Universalien-Philosophie in nuce enthalten ist, kommen wir im weiteren nicht mehr auf diese zurück.) Für Parmenides galt: Dasselbe ist Sein und das aufnehmende Denken des Seins. Aber hier bleibt alles unter Preisgabe von Farbe (Sinnlichkeit), Einspruchsmöglichkeit und Zweideutigkeit (4) auf den einen Punkt des Seins beschränkt. Die Metaphysik ist die denkende Aufnahme des Seienden als Seienden. Sie verwirklicht sich selbst ineins mit dem Seienden im Begreifen des Seienden als Geist und der Geist darin sich selbst. In dieser - als unaufhörlicher Bewegung - "Kreiselbewegung" (5) - ist die Philosophie göttlich und handelt vom Ersten: Gott: "Denn die Vernunft ist das aufnehmende Vermögen für das Denkbare und die Wesenheit. Sie ist in wirk-

(2) Aristoteles, Metaphysik, XII, 9; 1074 b/34, S. 284

(3) a.a.O., 1064 a, S. 249

(4) vgl. Heinrich a.a.O., S. 61 ff

(5) Aristoteles, a.a.O., 1072 a, S. 277

licher Tätigkeit, indem sie das Gedachte hat. Also ist jenes, das Gedachte, noch in vollerm Sinne göttlich als das, was die Vernunft Göttliches zu enthalten scheint, und die Spekulation ist das Angenehmste und Beste." (6)

Diese Tautologie finden wir etwas weniger perfekt schon früher. Anaxagoras sagte, der Geist "ist vermischt mit keinem Dinge, sondern ist allein, selbständig für sich" (7), aber er ist die Ursache der Umdrehung, die alles trennt und mischt. "Und das was sich da mischte und ... voneinander schied, alles erkannte der Geist." (8) Denken heißt unterscheiden, trennen. So ist hier der Geist angedeutet als die sich vollziehende und in diesem Verwirklichen für sich seiende Negation.

Eine Form der Bestätigungswahrheit ist die Selbstaufhebung, der wir in den semantischen Paradoxien begegnen, man denke an den Satz des Kreters. Auch der Skeptizismus hebt sich selbst auf: Jener Skeptiker, der an der Wirklichkeit derart zweifelte, daß er sich auf den Arm seines Sklaven stützte, um nicht seinen Sinnen trauen zu müssen, verwandelte seinen Skeptizismus, indem er ihn vollzog, in die zweifellose Vertraulichkeit des Kindes, das an der Hand der Mutter sich festhält. Auch die Gewißheit, mit der die neuzeitliche Philosophie beginnt, tritt als Bestätigungswahrheit auf. Descartes zeigt, daß das an allem zweifelnde Ich denkendes Ich ist. Der Zweifel bestätigt, was ihn voraussetzt, und hebt so subsumtiv sich ins ego cogitans auf.

Spinoza definiert: "Unter Substanz verstehe ich das, was in sich ist und durch sich begriffen wird, das heißt, dessen Begriff, um gebildet werden zu können, den Begriff eines anderen Dinges nicht bedarf", (9) wogegen Hegel einwandte, daß solche

(6) a.a.O., S. 278

(7) Diels, Fragmente der Vorsokratiker, Fr. 12, S. 87

(8) a.a.O., S. 88

(9) Spinoza, Ethik, S. 3

Substanz immer noch neben ihren Bestimmungen stehen müsse, als das "sich Gleichseiende", nicht das "sich selbst Gleichsetzende" (10), solange sie ihre Begriffe nicht aus sich selbst entfalte, also als eine Rückkehr in sich des Begriffes.

Kant bestimmt das denkende Ich (des Descartes) als das, was ermöglicht, daß die Vorstellungen in eine Form gebracht werden können, wodurch sie zu meinen, nämlich subjektiv bestimmten Vorstellungen werden. Der Gedanke: 'meine Vorstellungen' vollzieht ein Vermögen: "daß ich das Mannigfaltige derselben in einem Bewußtsein begreifen kann." (11) Der Beweis dieser Fähigkeit ist ihr Vollzug, "das: Ich denke muß alle meine Vorstellungen begleiten können." (12) Es gäbe sonst ebenso viele Bewußtseine wie Vorstellungen, mithin kein Bewußtsein, worin etwas zu begreifen wäre. Kants Erkenntnistheorie ist die Theorie der Produktion, die von gesellschaftlich allgemeinen, dem zum "chaotischen Mannigfaltigen" erklärten gegenüber äußeren Kategorien kontrolliert wird, der von den Denk- und Handlungsformen der Tauschabstraktion durchdrungenen Produktion.

Die transzendente Apperzeption, die Form und Inhalt ermöglicht, ist selbst weder Form noch Inhalt oder die absolute Form und absoluter Inhalt. Das Ich, wie es Fichte begreift, ist dieses Absolute und zugleich Transzendente: es vollbringt den von Kant angedeuteten Akt des intellectus archetypus (B 135), worin Anschauen und Sein zusammenfallen im anschauendsetzenden Vollzug seiner selbst. "Dieses dem Philosophen angemutete Anschauen seiner selbst im Vollziehen des Aktes, wodurch ihm das Ich entsteht, nenne ich intellektuelle Anschauung. Sie ist das unmittelbare Bewußtsein, daß ich handle: sie ist das

(10) Hegel, Wissenschaft der Logik, II, S. 194

(11) Kant, Kritik der reinen Vernunft, B. 134

(12) a.a.O., B. 132

wodurch ich etwas weiß, weil ich es tue." (13)

In der Schrift "Über den Begriff der Wissenschaftslehre" (14) stellt Fichte sich die Fragen: Ist die Vernunft darstellbar? - Und damit ist nach dem Medium der Darstellung, dem logischen Ort der Vernunft gefragt. Die Grundfigur der Begründung, die Konsequenz, das Wenn - So muß objektiviert werden. Fichte erwägt verschiedene Möglichkeiten und kommt schließlich zur Unterscheidung zwischen dem Grad des Wissens und der Art des Wissens, wobei er das Bild des Kreises aufgreift. Das Wissen ist der Art nach gegeben, dem Grad nach unendlich. Bei einem vollständigen System darf kein Satz zuwenig sein. Wäre noch ein Satz angebbar, so wäre genau dieser Satz zuwenig. Daraus folgt, daß der Grundsatz, von welchem wir ausgehen, auch das letzte Resultat sein muß. Es findet dann Spekulation in sich selber statt. Jeder Satz ist dann ebenso Grundsatz wie Folgesatz, womit der Satz vom Grund ungültig, die Vorstellung des Grundsatzes überhaupt aufgegeben wird. Es sind mehrere Kreise als vollständige Systeme möglich, aber damit Wissen als Wissen ausgewiesen ist, darf es nur einen Kreis geben. Andernfalls gäbe es mehrere "Wissen" und also Wissen nur als Gespaltenes. In der Wissenschaftslehre führt eines zu allem, alles zu einem, das Fortschreiten in ihr ist Wiederholung. Die 'fachidiotische' Wissenschaft der Spezialisten ist unendlich, in ihr kehrt nichts wieder, deshalb hielt Fichte das Ineinsfallen von Philosophie als in sich totaler Wissenschaftslehre mit Wissenschaft selbst für "Wahnsinn". Die Differenz zwischen Prinzip und Faktizität muß erhalten bleiben.

-
- (13) J.G. Fichte, Zweite Einleitung in die Wissenschaftslehre, in: Gesamtausgabe I, 4, S. 216 f.
(14) ders., Über den Begriff der Wissenschaftslehre oder der sogenannten Philosophie als Einladungsschrift zu den Vorlesungen über diese Wissenschaft, in: Gesamtausgabe I, 2.

Für die Wissenschaftslehre gilt die Trennung von Form und Gebrauch nicht, sie begründet Logik und Mathematik; sie selbst kann nicht bewiesen werden, und was sie an Regeln und Schlüssen voraussetzt, dient nur dazu, sich verständlich zu machen. Die Wahrheit der Wissenschaftslehre oder die Vernunft erschließt sich selbst, die Darstellung der sich vorstellenden Vernunft geschieht im Gebrauch (was an Kaplans "logic in use" im Unterschied zur "constructed logic" erinnert. Man denke auch an D. Hilberts "implizite Definition" und den "Zirkel" der Hermeneutiker).

Schrittweise erklärt die Wissenschaftslehre ihre zur Verständigung eingeführten Voraussetzungen als defizient. Was also Aristoteles noch anschaulich als Kreis sah, das Denken des Denkens, wird hier als Methode des Begründens dargestellt, die dazu verhilft, das Begründete darzustellen, die Wissenschaftslehre mit dem "Charakter" des Kreises. Hegel, der sein System als einen "Kreis von Kreisen" versteht, denkt Kritik selbst als Bestätigung der kreisförmigen Wahrheit. Denn Negation ist nur wirklich als zugleich Selbstbeziehung, alles andere, was für Negation gehalten wird, und sei es die logische Schaltung im Computer, ist bloße Veränderung im Äußeren; und der Gang dieser Selbstbeziehung ist - schematisch ausgedrückt - Negation der Negation. (15) An mehreren Stellen spricht Hegel

-
- (15) Hegel formuliert das genauer so: "Die lebendige Substanz ist ferner das Sein, welches in Wahrheit Subjekt, oder was dasselbe heißt, welches in Wahrheit wirklich ist, nur insofern sie die Bewegung des Sichselbstsetzens, oder die Vermittlung des Sichanderswerdens mit sich selbst ist. Sie ist als Subjekt die reine einfache Negativität, ebendadurch die Entzweiung des Einfachen; oder die entgegengesetzende Verdopplung, welche wieder die Negation dieser gleichgültigen Verschiedenheit und ihres Gegensatzes ist: nur diese sich wieder herstellende Gleichheit oder die Reflexion im Anderssein in sich selbst - nicht eine ursprüngliche Einheit als solche, oder unmittelbare

die psychologische Wahrheit der großen Philosophie als Bestätigungswahrheit und als Kreisen in sich aus: "Das Leben Gottes und das göttliche Erkennen mag also wohl als ein Spielen der Liebe mit sich selbst ausgesprochen werden; diese Idee sinkt zur Erbaulichkeit und selbst zur Fadheit herab, wenn der Ernst, der Schmerz, die Geduld und Arbeit des Negativen darin fehlt." (16) Zur "Individualität, welche an und für sich selbst reell ist", bemerkt Hegel: "Indem die Individualität die Wirklichkeit an ihr selbst ist, ist der Stoff des Wirkens und der Zweck des Tuns an dem Tun selbst. Das Tun hat daher das Ansehen der Bewegung eines Kreises, welcher frei im Leeren sich in sich selbst bewegt, ungehindert bald sich erweitert, bald verengert, und vollkommen zufrieden nur in und mit sich selbst spielt." (17)

Hegels System, das beansprucht, alle früheren Gedanken zu ihrer sie "aufhebenden" Vollendung zu bringen, spricht in seinem ersten großen Entwurf, der Phänomenologie, von der Wahrheit als Kreis und Spiel und damit mit der ganzen Verbindlichkeit großer Philosophie von der Schwierigkeit, "Spiel" im Medium von Vernunft zu thematisieren. Denn die Philosophie als Summe der Möglichkeiten der Vernunft leistet das Spielen mit und in sich selbst als Bestätigungswahrheit, es stellt sich dem Phänomenologen des sich erscheinenden Geistes als ein solches Sich-Spielen dar. Im philosophischen System ist dem sich spielenden Gott eine genaue Stelle zugewiesen, so daß dieser gleichsam in ihm verschwunden ist; der Prozeß der Vermittlung als Selbstver-

als solche - ist das Wahre. Es ist das Werden seiner selbst, der Kreis, der sein Ende als seinen Zweck voraussetzt und zum Anfang hat und nur durch die Ausführung und sein Ende wirklich ist." - Phänomenologie, S. 20

(16) ebenda

(17) a.a.O., S. 284

mittlung ist die Substanz. In der Darstellung dieser Wahrheit erschöpft sich die prinzipierende Vernunft des philosophischen Idealismus und kann darüber hinaus das Sich Spielen direkt nicht thematisieren; indem sie ihren logischen Ort verliert, macht sie der Mystik Platz, die das Geheimnis der Philosophie als Bestätigungswahrheit offen als eine Praxis der psychischen Organisation ausspricht. "So erahnte Jakob Böhme Gottes Leben als Spiel in sich selbst. Ewigkeit ist die Manifestation des Spiels." (18)

Der Fortgang der Untersuchung ist danach an zwei Themen geknüpft:

1. den psychologischen Kern der immensen Denkanstrengungen der traditionellen Philosophie, den wir als sublimierten Ausdruck der Utopie unverdrängter, entschränkter Sinnlichkeit erkennen.
2. die Frage nach der Form einer Vernunft, die fähig ist, über das Spiel zu sprechen, ohne es in sich einzuschließen und selbst Spielen zu sein und ohne es, wie es die instrumentelle Vernunft in ihren Positivismen tut, abzuschneiden und kontrollierend zuzurichten.

(18) Brown, a.a.O., S. 124.

2. Philosophie und Sinnlichkeit

Wenn Denken und Gedachtes dasselbe sind, wird die Spekulation zum "Angenehmsten und Besten. Wenn nun so wohl, wie uns zuweilen, der Gottheit immer ist, so ist sie bewundernswert, wenn aber noch wohler, dann noch bewundernswerter. So verhält es sich aber mit ihr. Und Leben wohnt in ihr, denn der Vernunft wirkliche Tätigkeit ist Leben, die Gottheit, sagen wir, ist das ewige, beste lebendige Wesen, also Leben und stetige, ewige Fortdauer wohnt in der Gottheit, denn sie ist Leben und Ewigkeit." (19)

Aristoteles nimmt in diesen Sätzen, mit denen auch Hegel seine Enzyklopädie beendet, zwei Zuordnungen vor: Die Spekulation ist das Angenehmste und Beste, und Gottheit, Leben, Zeitlosigkeit gehören zusammen, so vermittelt es die Vernunft, indem sie sich im Denken des Vollkommensten verwirklicht. Diese Rückkehr in sich als Ideal ist ein Topos des griechischen Denkens, das in einer Zivilisation sich entfaltet, die, indem sie mit dem Wandel der archaischen Wirtschaftsform zur Warenhandelsgesellschaft aus der Anschauung des Jahreskreises heraustritt und den narzißtischen Traum von Allmacht und Unabhängigkeit ebenso beschwört, wie sie Kreishaftigkeit überhaupt am Individuum festzumachen nötigt. "Die Menschen vergehen darum, weil sie nicht die Kraft haben, den Anfang an das Ende anzuknüpfen," bemerkt Alkmaion. (20) "Alkmaion fand die Ähnlichkeit in der ewigen Bewegtheit, einer Eigenschaft der göttlichen Gestirne ... Die Bewegung der Seele setzte sich also in den Kindern fort, und zwar nicht nur als Bewegtheit in sich, sondern als Fortschrei-

(19) Aristoteles, a.a.O., S. 278

(20) Fragmente der Vorsokratiker, S. 39

ten auf einer Bahn. Kehrte die Bewegung in sich zurück, wie die der Gestirne, dann wären auch die bewegten, d.h. be-seelten Einzelwesen - nicht bloß die Seele als gemeinsames Leben aller - ewig." (21) Für Philolaos bedeutet das Prinzip des Menschen das Gehirn, "das Herz das des Tieres, der Nabel das (Prinzip) der Pflanze, das Schamglied das aller zusammen, denn alles blüht und wächst aus dem Samen heraus." (22) Der Zusammenhalt, die große Synthesis ist hier viril an das Sexuelle, verkörpert im Samen, geknüpft und der Same gut patriarchalisch zum Ursprung erklärt. Gerade diese Verknüpfung des Prinzips mit einem körperlichen Vorgängen entsprungenen Stoff weist Aristoteles im Namen des erst als Vollentfalteten Vollendeten zurück, um dann die "ewige, unbewegliche, von dem Sinnlichen getrennt selbständig existierende Wesenheit" (23) zum ersten Bewegter zu erklären. Gott ist schlechthin unsinnlicher Geist. Fortan wird dieses sublime Kreisen als Bestätigungswahrheit die Philosophie bestimmen und sich schließlich in Hegel zum "Leben des Begriffes" entfalten.

Wir fragen, was denn der eigentliche Inhalt dieser sublimen Vorstellung, im Medium immer virtuoserer 'reibungsloserer' Begrifflichkeit und in der Verhüllung einer Erklärung des Wesens der Welt betrieben, ist. Wir wagen zu antworten: Dieses Kreisen in sich ist die immer abstraktere Sublimierung, sublimierte Darstellung der lustvoll-aktiven Selbstbeziehung des kindlichen Leibes als harmonisch-vollsinnliches Leib-Ich. Um den Preis der Abstraktion, der Abtrennung vom empirisch-sinnlichen Bereich leisten die Philosophen radikaler als je zuvor in ihrem Denken dieses Leib-Ich des Kindes, ohne es zu wissen, weil nur in der Form der Selbstbeziehung

(21) Kerenyi, Humanistische Seelenforschung, S. 34

(22) Fragmente der Vorsokratiker, S. 78.

(23) Aristoteles, ebenda.

die Vorstellung einer evidenten Ganzheit, die Erfahrung aller Erfahrungen, darstellbar zu sein scheint. Dieser Erinnerungsrest aus der Kindheit ist es, den die Philosophen denkend wieder zu beleben suchen; er ist der Utopie-Kern der Philosophie, den sie in ihr Inneres hineingenommen hat, um die Utopie entschränkter Sinnlichkeit in der höchsten Sublimation rein darzustellen. Spinoza sagt nebenbei, daß "die Bejahung ... die Idee des Kreises in sich schließt." (24)

Wir sprechen damit von einer regressiven Tendenz der Philosophie, aber nicht in denunziatorischer Absicht. Auf das Verweigerungs- und Protestmoment, das der Philosophie innewohnt, hat bereits H. Marcuse hingewiesen. Mit dem Philosophen als einem speziellen Menschentypus beginnt auch die Zweideutigkeit der Philosophie, zugleich Affirmation und Negation der überwiegend glücklosen Wirklichkeit zu sein. Als nicht unmittelbar nützliche Tätigkeit und als reine Theorie verweist sie durch ihr Dasein darauf, "daß der Mensch mehr sein kann als ein verwertbares Subjekt im Produktionsprozeß der Klassengesellschaft." (25) Sie steht damit wie viele religiöse Strömungen in der zerfallenden Sklavenhaltergesellschaft und wie die Feste der mittelalterlichen "Lachkultur" in der teleologischen Tradition des "Prinzips Hoffnung". Zudem wäre zu untersuchen, ob sich nicht Tendenzen in den Werken der großen Philosophen selbst auffinden lassen, die der in der Bestätigungswahrheit verborgenen regressiven Utopie entgegenstehen. Schließlich verweise ich summarisch auf die der Bestätigungswahrheit nicht verpflichtete materialistische Philosophie. Die Seelenlehre des Atomismus, die zum Beispiel die Seele als einen aus runden Atomen bestehenden feinen Stoff darstellt, enthält die Botschaft, daß nur Zartzeit und zarte Berührung dem

(24) Spinoza, a.a.O., S. 104

(25) H. Marcuse, Kultur und Gesellschaft I, S. 121.

Seelischen und damit Menscheneigentümlichen völlig entspricht, nicht das kantige, um nicht zu sagen: 'aggressive' Verhaken der groben Atome. Anknüpfend an das über das Poiesis-Spiel Gesagte glauben wir auf die demokritisch-lukrezische Seelenlehre als ein Philosophieren hinweisen zu dürfen, das der Vorstellung des Zusammenspieles offener gegenübersteht, als die Systeme der großen idealistischen Denker. Der Anfang des Zusammenspieles ist die zarte Berührung.

Selbstbeziehung, Lust und Zeitlosigkeit, diese Momente des Spiels als autoerotischer Art der Aktivität inhärieren auch dem aristotelischen ersten Bewegter, wie der sich prinzipiierenden, höchststehenden Abstraktion, dem in sich kreisenden Absoluten. Nehmen wir aus der unermeßlichen Fülle der philosophischen Literatur die berühmten ersten drei Definitionen Gottes im "Buch der 24 Philosophen", einem pseudohermetischen Manuskript des zwölften Jahrhunderts (26), so haben wir die abstrakt ausgedrückte Beschreibung der Ubiquität der Lust, die jede Selbstberührung (wenngleich eben nicht nur diese) dem kindlichen Leib an jeder Stelle bereitet: 1. "Deus est monas monadem gignens et in se reflectens suum ardorem - Gott ist eine Monade, die eine Monade hervorbringt und in sich ihren Glanz widerspiegelt" - narzißtische Spiegelungslust ("Glanz" = Lust); 2. "Deus est sphaera cujus centrum ubique, circumferentia nusquam - Gott ist eine Kugel, deren Zentrum überall, deren Peripherie nirgends ist"; 3. "Deus est totus in quolibet sui - in jedem beliebigen Teil seiner selbst ist Gott ganz." So ist in jedem Teil des kindlichen mit sich selbst spielenden Leibes die Lust ganz und ungeteilt - allgegenwärtig - und frei von Beschränkungen: alles ist Oberfläche, nichts ist Oberfläche. In Fichtes "absoluter Totalität" der Wissenschafts-

(26) Liber XXIV philosophorum, zit. nach Poulet, S. 11

lehre kehrt diese Anschauung als Erkenntnispraxis wieder: "Die Wissenschaftslehre hat also absolute Totalität. In ihr führt Eines zu Allem, und Alles zu Einem." (27) Beim kindlichen, polymorph-perversen Leib führt ein Einzelreiz zur Gesamtlust, und der lustvolle Zustand des Leibes provoziert Einzelberührungen. Die in der in sich kreisenden Gott-Vernunft gipfelnde Metaphysik des Aristoteles hat es mit dem Seienden zu tun "insofern es ist", die anderen Wissenschaften mit dem "Was" (Beschaffenheit). "Sie nehmen aber das Was an teils aus der sinnlichen Wahrnehmung, teils als Voraussetzung." (28) Diese Einteilung der Wissenschaften wiederholt die große Spaltung der Sinnlichkeit in die des spielenden Kindes, die unter Erwachsenen nur augenblicksweise in der 'Liebe' wiedererscheint, wenn sie nicht ganz auf die Außenseiter der Gesellschaft (Künstler, Prostituierte, Perverse, Narren) gleichsam abgeschoben und von den 'Normalen' verdrängt und nur verstümmelt etwa im Konsumfetischismus absolviert wird, und in die instrumentelle Sinnlichkeit der fünf Sinne. "Die Bildung der fünf Sinne ist eine Arbeit der ganzen bisherigen Weltgeschichte," (29) wobei wir hier Arbeit teils als reproduktive Tätigkeit, teils als Verdrängungsarbeit in der blinden, reduzierten Praxis der Geschichte als Naturgeschichte der Menschen verstanden wissen wollen. Die Metaphysik betreibt die lustvolle Spekulation als unbehelligtes Schauen, das als aktions- und praxisloses schließlich nur noch Grau in Grau erblickt; die entsinnlichte Spekulation bewahrt die Utopie schrankenloser Sinnlichkeit der Erotik auf in der Figur des Kreises. Aber diese Erotik verschafft sich als autoerotische wirkliche Erfüllung und damit wirkliche Entschränkung ihrer selbst nur zum Schein.

(27) Fichte, a.a.O., S. 131

(28) Aristoteles, a.a.O., S. 249.

(29) Marx, MEW Ergänzungsband, 1. T., S. 541 f.

Die übrigen Sinne, jene, mit denen instrumentelles Handeln und damit Reproduktion des Lebens ermöglicht wird, sind auf den Bereich der Beschaffenheiten, des Empirischen der Induktion, des Unbeweisbaren verwiesen.

3. Freisetzende Vernunft

Es ist notwendig, im Gegensatz zum
Gehirn zu denken.

G. Bachelard

Wir hatten nach den Bedingungen der Möglichkeit gefragt, vernünftig Spiel, insbesondere Sich Spielen zu thematisieren, und waren dabei auf die Schwierigkeit gestoßen, daß die Vernunft in der großen Philosophie selbst bereits dieses Spielen in und mit sich selbst ist. Als Sublimierung (Versinnlichung des Gehirns, der die Zerebralisierung des Penis entspricht) realisiert Philosophie abstrakt dieses Sich Spielen, während andererseits das spielende Leib-Ich ohne aus Verdrängung resultierendem Bewußtsein und ohne Rationalität existiert. Brown behilft sich, indem er uns ein dionysisches Bewußtsein empfiehlt. Wir können uns jedenfalls nicht einfach in die Natur zurückfallen lassen (welches fälschlich oft als "Rückkehr zur Natur" ausgegeben wird) und unser Vernunftvermögen abtun, denn dann würden wir zum Spiel der Natur, ohne selbst zu spielen. Übrigens wäre dieses gefolgerte Sich-Zurückfallenlassen als gefolgertes vernunftvermittelt, nicht etwa das Ende der Vernunft; es birgt in sich die Möglichkeit der

Reue und des Bestrebens, den Fall rückgängig zu machen, es wäre keine Lösung des Problems. Die Vernunft kann also nur dialektisch negiert, nämlich als Aufhebung, die zugleich Abtun wie Verwirklichung der Vernunft ist. Wir befinden uns damit in der Position unserer Vorrede: der Theoretiker, der über das Spiel nachsinnt, trennt sich ab vom übrigen Leben wie der Spielende, und in der Abtrennung hebt er diese auf, indem er auf die mögliche Beseitigung der Trennung von Spiel und Leben reflektiert, indem er versucht, den Menschen als spielendes Wesen zu denken.

Verlangt ist damit, daß aus Vernunft als Vermittlung, die sich mit sich selbst vermittelt, das einfache Medium wird, ohne in instrumentelle Vernunft, die Fest-Stellung und damit Abschaffung der Subjekte und die Sistierung der zwischen Erfahrung und ihrer Apperzeptionsstruktur spielenden Dialektik bedeutet, sich umzuwandeln. Hegel, der den Verstand zur Vernunft bringen wollte, errichtete die Philosophie des Geistes als universelle Subjektivitätsstruktur, der das Nichtidentische der Subjekte nur für Beiher spielendes galt. Es ist wichtiger, Erfahrungen zu machen, als ihre Möglichkeit in der ungeheuren Synthesis einer diachronischen Evidenzstruktur einzufangen. Den subsumtiven Gestus durchschaute Marx, als er von Hegels Absoluten als "in sich kreisender Abstraktion" (30) sprach: sie umfaßte schließlich alles und damit nur sich - sie ist damit die realistische Abspiegelung der expandierenden nichtigen Geldzirkulation und des Produktions-Konsumtions-Zirkels.

Wie ist die Vernunft zu begreifen, ohne zum In-sich-Kreisen zu kommen? Hebt sich das nicht selbst auf? Im Begreifen ihrer selbst begründet sich die Vernunft. Diese Selbstbegrün-

(30) "Hegel setzt den in sich kreisenden Akt der Abstraktion an die Stelle jener fixen Abstraktionen" (der bisherigen Philosophie), a.a.O., S. 586.

dung muß als ihre Selbstaufgabe begriffen werden, wenn es nicht zum Kreisen kommen soll. - Vernünftig zu sein, ist selbst nicht rational ausweisbar, damit Willkür und irrational. Wir befinden uns wieder auf dem Weg ins Zurückfallen und ins Schweigen, aber dieser Weg führt auch aus dem Schweigen zurück, weil er nichts ist als das Ansichtigwerden des Irrationalen. Noch das Verharren im Irrationalen liefe auf die Distanz von ihm heraus, da es sich immer einer Konsequenz und der Erkenntnis verdankt. Das Ende der Willkür ist ihr Begründen, oder ihr Ende ist das Zeigen ihres Anfanges. Indem die Vernunft sich als willkürlich durchschaut - Tochter des Chaos -, begründet sie sich, und indem die Willkür als notwendig erkannt wird, ist ihr von der Vernunft ihr Platz zugewiesen, und diese Zuweisung bedeutet soviel wie Konsistenz. Die inkonsistente ist die in sich unterbrochene, sich selbst vergessende, von Zeit zu Zeit aufflackernde, aus dem Ungefährn kommende und sich im Ungefährn verlierende, somit hypothetische Vernunft. Sie greift sich Modelle heraus, und macht diese zu ihren Idealen: Versuch und Irrtum, die Struktur, das universelle Abbild, das Mathematische usw. Als solche ist sie die nach Rezepten verfahrenende, analytische, positivistische, halbierte, mit Sartre "träge" Vernunft zu nennen.

Die Vernunft vermag auf sich selbst zu reflektieren, sie ist Selbstbeziehung, Negativität, und als sich durchschauende Vernunft in ihrem Verhältnis zu ihrem Anderen setzt sie ebenso die Willkür frei wie sich selbst; bei den bornierten Dezisionisten geschieht nur das Erste. Sie ist damit ebenso übergreifendes (31) wie freisetzendes Allgemeines. Im Begreifen der Willkür zeigt die Vernunft sich als das 'absolut Erste'.

(31) "Das Allgemeine ist daher die freie Macht; es ist es selbst und greift über sein Anderes über ... es ist ein Verhalten seiner zu dem Unterschiednen nur als zu sich selbst; in demselben ist es zu sich selbst zurückgekehrt." - Hegel, Logik II, S. 277. - Subsumtion führt hier in

Soll also die Vernunft konsistent und damit Vernunft bleiben, so dürfen nicht Vernunft und Willkür jede ihren Weg gehen, sondern die Vernunft muß bei dieser ihrer Negation 'bleiben'. Freisetzende Vernunft verharret beim Negativen, ja sie nimmt ihren Tod auf sich: sie gibt sich selbst auf, indem sie sich die Aufgabe gibt, die Willkür selbst, der sie entsprang, freizusetzen. Dieses 'Setzen' bedeutet, daß sie nicht die Willkür zuläßt, sondern in der Verwirklichung der Freiheit aufgeht. In der bürgerlichen Gesellschaft vermag die Vernunft das nicht: sie ist entweder instrumentell und Verfügungsvernunft oder Ideologie, die das Schlechte beschönigt oder als "Bildungs- und Erlösungswissen" (Scheler) von ihm ablenkt. In der Freiheit sind Ordnung und Willkür in einer beide Qualitäten umformenden Weise vereinigt zur nicht zerstörenden sondern schöpferischen, den Menschen in seinem Sich-selbst-Schaffen bestätigenden Spontaneität. Zur Verdeutlichung ist an die Doppeldeutigkeit des Satzes: 'x handelt, denkt, ist vernünftig' zu erinnern. Ein solcher Satz läßt sich jeweils einem von zwei kontradiktorisch zueinander stehenden Sachverhalten zuordnen:

1. Der Mensch ist Teil eines größeren Ganzen, von dem er abhängt, in das er sich einfügen muß, ohne sich zu entfalten, das er nur teilweise durchschaut und das er nicht praktisch durchdringt.

letzter Konsequenz zu einem Festhalten, dem es nicht mehr um sich selbst zu tun, das nun in ein Sich-Zufallen und Sich-Gegebenwerden übergegangen ist - "freie Liebe, schrankenlose Seligkeit" sagt Hegel. Subsumtion ist aber ebenso unsinnlich wie die völlige Reibungslosigkeit des Kreisens-in-sich und eben nur in der Ausschließlichkeit der Philosophie (des Geistes) 'verwirklicht'. Demgegenüber meint freisetzende Vernunft keine verselbständigte Philosophie mehr, sondern das Machen von Erfahrungen.

2. Der Mensch bewegt sich in einer von ihm durchformten, ihm vertrauten Welt, die er versteht, wobei "Verstehen" die Bedeutung hat, die Sartre ihm gibt: "Ich beschänke den Begriff Verstehen auf das totalisierende Begreifen jeder Praxis, insofern sie durch ihren oder ihre Urheber intentional hervorgebracht wird." (32)

In diesem Sinne kann man geradezu eine einpassende Vernunft der freisetzenden Vernunft gegenüberstellen. Die einpassende ist eine Vernunft, die Systeme errichtet, in denen die Aspekte des Subjektes, welches das System entwirft, in einer diesem äußerlichen Weise verteilt und nach dem Prinzip des zu vermeidenden Widerspruches oder nach dem Prinzip der Minimalisierung von Instabilitätswahrscheinlichkeiten, also kompossibel (33), untergebracht sind. Das Subjekt, das der Ort der Vernunft ist, ist aufgelöst in seine verschiedenen Aspekte, die als miteinander verträgliche Elemente im System bestehen müssen, so daß das System stabil ist. "Das ganze Wesen der Welt abstrakt, allgemein und deutlich in Begriffen zu wiederholen und so als reflektiertes Abbild in bleibenden und stets bereitliegenden Begriffen der Vernunft niederzulegen, nichts anderes ist Philosophie." (34) In dieser von Schopenhauer gegebenen Definition wird deutlich, was es heißt, ein abbildend-stabiles System zu errichten: es bedeutet, sich in ihm zu bewegen und als abstrakter Denker sich selbst zu einem Teil im System gemacht, seine Individualität an ein Übersubjekt delegiert zu haben. Diese nur interpretierende Vernunft trennt sich vom Subjekt ab, um nicht wieder zu ihm zurückzukehren. Solange ich die Wirklichkeit nur teilweise verstehe, d.h. kaum in der "intentionalen Praxis" (Sartre) her-

(32) Sartre, Kritik der dialektischen Vernunft, S. 79

(33) Zum Begriff der Kompossibilität vgl. H.H. Holz, Leibniz.

(34) Schopenhauer, Welt als Wille und Vorstellung II, zit. nach: Puntsch, Zitatenhandbuch, S. 1002.

vorbringe, vermag ich sie auch nur zu interpretieren und sie anzuschauen. Als dialektische ist dagegen Vernunft beim Menschen; 'Geistesgegenwart' bewahrt uns davor, Totes zu werden, Objekt.

Eigentlich erbaut sich die einpassende Vernunft nicht ein System, sondern ist bereits im System als das Vermögen vorhanden, sich zurechtzufinden; sie ist Einordnen, ohne einen anderen Zweck als den der Ordnung, damit Einordnen des Subjektes selbst, Entsubjektivierung, damit, weil das Subjekt der Ort der Vernunft und der Sensibilität für Ordnung ist, ebenso Bestätigung dieser Sensibilität wie Zerstörung der Vernunft selbst. "Eine wirkliche Ontologie aber ist eigentlich nur die, in der das Subjekt überhaupt nicht vorkommt." (35) Ein nur interpretierendes Philosophieren läuft immer auf die Beschreibung der wie immer beschaffenen und wie immer auch in Beziehung zueinander gesetzten Modi eines Übersubjektes hinaus. So ist für Hegel die Vernunft das "Vernehmen des göttlichen Werkes." (36)

"Wahrnehmendes Denken" (37) eignet den archaischen Gesellschaften, in denen es Teil der Einheit von Denken und Handeln im magischen Vollziehen der Strukturalisierungen der Wirklichkeit ist, und es fand in der Mikrokosmosidee seine Fortsetzung. Der Strukturalismus, insofern er sich als deren 'wissenschaftliche' Form versteht, unterschlägt in seinen - ahistorischen Strukturen als "sich selbst regulierenden Transformationssystemen" (38) das Moment der Praxis, das die Kunst in sich aufbewahrt; ihre Intention aufs Schöne ist nach dem Herausarbeiten aus dem Nichtidentischen, chaotisch-be-

(35) K.H. Haag, a.a.O., S. 85

(36) Hegel, Die Vernunft in der Geschichte, S. 78

(37) K.A. Hiding, Der Hochgott und der mikrokosmische Mensch, S. 101

(38) a.a.O., S. 97 - vgl. J. Piaget, Le Structuralisme. Paris 1968.

drohlichen Mannigfaltigkeiten, von dem der Mythos handelt, der Zustand des die Sinne bestätigenden gewalt- und nicht kraftlosen Gleichgewichtes, die friedliche Entfaltung der Sinnlichkeit - menschliche Eigentümlichkeit. Solche rezeptive Aktivität vermag ein Strukturalismus nicht zu leisten, dem es entqualifizierend nur um die Qualität Ordnung zu tun ist, in einer sentimental Komplizenschaft mit repressiver Archaik, ebenso reaktionär wie technizistisch, das eine als das andere. Geht es der Kunst laut Schelling um vollständige Aufhebung der Trennung von Bild und Zeichen (39), so dem Strukturalismus und den ihm verwandten Richtungen um die Reduktion des Semantischen aufs Syntaktische, das System, in dem Bedeutung als Verhältnis nur vorkommt.

"Das entwickelte System der Vernunft" bemerkt Schelling, "ist notwendig entweder Kunststück, Gedankenspiel ... oder muß Realität erhalten, nicht durch ein theoretisches, sondern durch ein praktisches, nicht durch ein erkennendes, sondern durch ein produktives, realisierendes Vermögen, nicht durch Wissen, sondern durch Handeln." (40)

Die Evidenz theoretischer wie die Legitimität von Herrschaftsstrukturen sind ebenso von der historisch-gesellschaftlichen Praxis konstituiert, wie sie Subjektivität selbst, das Selbstreflexionsverhältnis des Individuums steuert und formt. Solche organisierenden Strukturen gibt es, seit es die Sprache gibt, und die Sprache selbst ist eine organisierende Struktur. Die Sprache, die aus dem oralen Zusammenspiel des Kindes mit der Mutter hervorgeht, erlaubt als evidentielle oder Verstehensstruktur selbst zu organisieren, wird selbst zur Situation der Organisation der Menschen, ist als solche im

(39) vgl. Horkheimer und Adorno, a.a.O., S. 31

(40) J. Schelling, Werke Bd. 1, S. 236.

weitesten Sinne produzierende Organisation - Produktionsmittel. Sprache ist die Grundlage der Totalisierung als reflektierendes und praktisches Bezogensein auf die gesellschaftliche Totalität: in ihr versteht das Individuum und fällt zugleich mit der Gattung zusammen; so ist sie konstitutive, einpassend - freisetzende Struktur.

4. Die vernünftige Diskussion und ihr absoluter Inhalt

Die kritische, "im Kontinuum einer rationalen Erörterung" (41) sich abspielende Diskussionspartnerschaft der Wissenschaftler ist für Jürgen Habermas "eigentlich Vorbild für dasjenige Forum der Öffentlichkeit, auf dem die mündigen Bürger ihre Interessen formulieren, verhandeln und ausgleichen, so daß sie mit der gemeinsam dialogisch ausgehandelten Übereinkunft auf einer höheren Bewußtseinsstufe stehen als vorher und sich dadurch von ihren früheren differenten und irrationalen Interessen reflektierend emanzipiert haben. Fortschritt ist für Habermas in der Tat ein Fortschritt im Bewußtsein der Freiheit ... und zwar einer Freiheit von den faktischen, aber zur Vernunft, d.h. in die soziale Kommunikation und Bewußtheit aller Subjekte aufzuhebenden Interessen." (42)

Diese Bemerkung scheint an der Konzeption von Habermas etwas zu unterstreichen, wofür sich der Terminus "liberale Utopie"

(41) Habermas, Gegen einen positivistisch halbierten Rationalismus, S. 652

(42) H. Baier, Soziologie und Geschichte, S. 79 f.

anbietet. Aber das reine Zusehen wird zeigen, was die Wahrheit der vernünftigen Diskussion ist. In ihr treten die Menschen als Gleiche einander gegenüber und formulieren ihre Einstellungen und Interessen, d.h. sie entfalten sich selbst in einem Rahmen, der durch Regeln, etwa: von physischer Gewalt in der Auseinandersetzung abzusehen und sich allgemeinverständlich auszudrücken, abgesteckt ist. Das Diskussionsmodell ist ein System, in das die Partner eingepaßt sind, aber nicht zum Zwecke ihrer Auslöschung sondern der Freisetzung.

Die Diskussionspartner befinden sich als Freie und Gleiche innerhalb der Diskussion, d.h. der sympraktische Habitus des Diskurses ist mit dem Status der Teilnehmer verknüpft:

"Diskurse verlangen deshalb die Virtualisierung von Handlungszwängen, die dazu führen soll, daß alle Motive außer dem einzigen einer kooperativen Verständigungsbereitschaft außer Kraft gesetzt und Fragen der Geltung von denen der Genesis getrennt werden." (43) Den Habitus der Irrealität und Virtualität hat der Diskurs mit dem des "fröhlichen Reiches des Spiels und des Scheins", Schillers "ästhetischem Staat" gemein (44). Auch für den Diskurs gilt das Motto: "Freiheit in der Erscheinung"; deren Ausdruck, "Schönheit" (45) hat mit der sehr ähnlichen Bedeutung von aktiver, lebendiger Harmonie als zu leistender seine Entsprechung in der von Habermas geforderten "Kooperation".

Wenn wir die nur einpassenden, tendenziell das Zentrum der Evidenz, das intelligible Subjekt zerstörenden von den einpassend-freisetzenden Strukturen unterscheiden, dann können wir das Modell der vernünftigen Diskussion zu den letzteren rechnen. In

(43) Habermas, Theorie und Praxis, S. 25

(44) Schiller, a.a.O., S. 667

(45) a.a.O., S. 644.

den gemeinsam ausgehandelten Standards und dem von diesen Standards definierten, gegeneinander zur allgemeinen Kenntnis gebrachten, durch die Krisen der Ansprüche der anderen gegangenen kritischen Wissen, ist das Sein des einzelnen in die Allgemeinheit übergegangen oder es ist konkret geworden. Es ist denkbar, daß jeder der einzelnen Diskussionspartner auch eine eigene Welt darstellt, auf die er nicht Verzicht tun möchte, und dann liegt es nahe, das Allgemeine von vorneherein als ein solches zu definieren, das nur darin sein Bestehen hat, Bedingung der Möglichkeit des Konkret-Einzernen zu sein. Ein solches Allgemeines, das nur beim einzelnen ist, um es von sich freizusetzen, es der Gewalt der Subsumtion zu entheben und es ein für sich Seiendes sein zu lassen, können wir freisetzendes oder konkretisierendes Allgemeines nennen. In der Hegelschen Dialektik ist noch diese Gewalt der Subsumtion enthalten, der eherne Gang der Begriffe, der das Ansich nur als Selbstopfer des Begriffes, das An-und-für-sich-Sein nur als reibungslosen Selbstablauf, worin Liebe und Gleichgültigkeit ununterscheidbar sind, zuläßt. Sinn der Dialektik aber als Äußerung des Lebens - und abgeschnitten davon wäre jeder Begriff funktionslos - ist das Konkrete, Sinnliche, von dem alles Denken seinen Ausgang nimmt, das die Vernunft, die als das "zweckmäßige Tun" (46) nicht auf sich selbst abzielt, zu ihrem Ziel hat.

Hegel wollte den Begriff mit dem dionysisch-überfließenden Leben in der Philosophie vereinigen, was aber beiden Unrecht tut; diese Vereinigung ist nur als zugleich Trennung durchführbar in der freisetzenden Vernunft.

(46) Hegel, Phänomenologie des Geistes, S. 22.

Das konkret Sinnliche ist dies freilich nicht feuerbachianisch unmittelbar sondern innerhalb der gesellschaftlichen Praxis, und das Denken von Marx, der mit der Einsicht beginnt, daß die Industrie seiner Zeit das Bild der entwickelten menschlichen Gattungskräfte abgibt, ist das prinzipiell unüberholbare Beispiel für freisetzende Vernunft, weil hier das Verhältnis der Theorie zur Praxis im Lichte der Kritik des gesellschaftlichen Selbstverständnisses dieses Verhältnisses gesehen wird. (Diese Kritik geht freilich als ihre Metakritik in die Metapsychologie über, die Geschichte als verstümmelte Sprache des Triebes, "verdrängten Eros (als) die Triebkraft der Geschichte" (47) begreift.)

Der Begriff des freisetzenden Allgemeinen ist im Gedanken der vernünftigen Diskussion enthalten. Vernünftige Diskussion heißt ja, nichts anderes, als daß die Teilnehmer sich als völlig Gleiche mit demselben Grad an Wirklichkeit, den im Naturrecht der Hobbes und Spinoza allein Gewalt und Macht bestimmen, gegenüber treten -, also das völlig Freigesetzte und nur in einer Ordnung als solche bestehende, die in der größtmöglichen Befreiung von Zwang sich erschöpft. Nimmt man die der vernünftigen Diskussion immanente Vernunft, deretwegen Diskussion überhaupt vernünftig genannt werden kann, ernst und reflektiert auf sie unterm Aspekt dessen, was sie eigentlich meint, so ist sie als das gegenüber Form und Inhalt Absolute zu erkennen, indem ihre Form auch ihren Inhalt impliziert. Im Maße, in dem die Diskussion vernünftig wird, hat sie nichts Beliebigen und Spezielles mehr zum Inhalt, sondern Freisetzung, die Möglichkeit der Freiheit im Wirklichen wird ihr Inhalt. Dann nämlich geschieht in ihr und durch sie, was sie als Modell, eine Form mitmenschlichen Umgangs leistet und durch diese Form hindurch immer

(47) Brown, a.a.O., S. 33

schon anzielt. Die Form muß zum Inhalt werden, wenn der Begriff der vernünftigen Diskussion erfüllt werden soll. Habermas spricht von der "umfassenden Rationalität des zwanglosen Dialogs kommunizierender Menschen" (48), die er wissenschaftslogisch der beschränkten Rationalität instrumentellen Handelns überordnet. Instrumentell-einpassende Vernunft geht, zur alleinigen aufgebläht, aus auf die Auslöschung des Evidenzzentrums und ist deshalb irrational. Die Verknüpfung des Begriffes der "Gegenseitigkeit" mit dem Äquivalententausch ist nicht nur bürgerliche Ideologie (49), sondern nur ein weiterer Ausdruck des unbedingten Strebens nach Macht und Kontrolle, weil der Äquivalententausch nur das zum Prinzip gesellschaftlichen Handelns gemachte instrumentelle Handeln ist.

Jede Argumentation setzt etwas voraus, sie setzt das Anerkennen einer gemeinsamen Basis der Partner voraus; diese Basis ist die Wirklichkeit selbst, die ernsthafte Unwiderruflichkeit. Sie ist nicht dinghaft als eine Sammlung orthodoxer Sätze vorzustellen: gerade diese ausgesprochenen, vorausgesetzten Gewissheiten verändern sich im Realprozeß. Vorausgesetzt ist eine bestimmte Art des Prozesses, der zugleich das Ziel des Prozesses ist. Habermas charakterisiert ihn als von äußeren Zwängen freien, therapeutisch von inneren Zwängen befreien den Beteiligungsprozeß an Aufklärung über die eigenen Interessen und Bedürfnisse (50) und will diese Form der vernünftigen Diskussion in einer "Aufklärungsstrategie" totalisieren. Das Ziel des Diskurses läßt sich abstrakt benennen: eine Gesellschaft, in der die Menschen friedlich nebeneinander leben könnten.

(48) Habermas, a.a.O., S. 331

(49) vgl. Habermas, Wissenschaft und Technik als Ideologie, S. 69

(50) vgl. ders., Theorie und Praxis, Einleitung zur Neuausgabe

5. Nebeneinander oder über die vernünftige Gesellschaft des realen Pluralismus.

Das Modell der vernünftigen Diskussion läßt die Diskussionspartner mit einem für alle identischen Grad an Wirklichkeit erscheinen oder, wenn man will, mit derselben 'Seinsfülle'. Diese Identität des Wirklichkeitsgrades der Teilnehmer ist anerkannte Basis der Diskussion, zugleich ihre regulative Idee, die Diskussion überhaupt ermöglicht - damit der absolute Inhalt der vernünftigen Diskussion. Wer dies verstanden hat, wird es künftig vermeiden, einfach nur zu diskutieren (es sei denn, er betreibe Diskussion als Selbstzweck, insofern handelt es sich dann nicht um auf den Ausgleich von Interessenkollisionen bezogene Diskussion), oder was dasselbe ist, das Diskussionsmodell abstrakt zu glorifizieren, es in Wissenschaft und wissenschaftstheoretische Probleme einzuschließen, zu finden. Vielmehr ist nun zu sagen, was der absolute Inhalt der vernünftigen Diskussion ist, und dieser Inhalt ist auszusagen, über ihn kann nicht mehr vernünftig diskutiert werden, weil er sonst zu einem unter möglichen anderen Inhalten gemacht, die Reflexion auf die Form des Diskurses beseitigt sein würde: Die Verwirklichung größtmöglicher Identität des Wirklichkeitsgrades aller Menschen als zur Diskussion fähigen Wesen und aller Lebensweisen als in die Diskussion einbringbare Wirklichkeiten. Ich nenne dieses Ziel den realen Pluralismus im Gegensatz zu dem derzeit praktizierten Scheinpluralismus, der von H. Marcuse so genannten "destruktiven Toleranz"; die in der freiheitlich-kapitalistischen Gesellschaft ideologische Funktion hat: die Interessen der Herrschenden und Besitzenden zu wahren, indem man sie als allgemeine in Geltung bringt.

Was heißt heute Pluralismus? Daß man das Bestehende aufteilt in mehrere 'gesellschaftsbestimmende Kräfte' - und indem diese das Bestehende stützen, sind sie das Bestehende. Die tautologische Formel, die emanzipatorische Begriffe nur aufnimmt, um sie zu neutralisieren, ist das Signum der unreflektiert in sich kreisenden kapitalistischen Gesellschaft; die lügenhafte Leerformel ist deren Ergebnis und trägt bei zur politischen Armut.

Wir haben nun zu fragen, wie eine Gesellschaft aussieht, deren erklärtes Ziel der absolute Inhalt der vernünftigen Diskussion, der reale Pluralismus ist. Ihre Einheit findet diese Gesellschaft, d.h. ihre einzelnen Mitglieder, die sich als Konstituenten dieser Gesellschaft verstehen, darin, Gesellschaft erstmals in der Dimension der Selbstreflexion jenseits von natürlicher Blindheit sich selbst gegenüber stattfinden zu lassen, darin, der Verschiedenheit der Individuen zur Wirklichkeit zu verhelfen. Jeder einzelne ist freigesetzt-freisetzend: er ist dazu gehalten, den Anderen in seiner Andersheit zu erkennen, wahrzunehmen und anzuerkennen und diese Andersheit, Eigentümlichkeit des Anderen zu verwirklichen, sein Verhältnis zu ihr zu bestimmen - vorausgesetzt, diese Andersheit zielt nicht auf die Negation der Möglichkeit von Andersheit ab, beschränkt nicht die Lebensmöglichkeiten anderer Menschen, schafft nicht irreversibel unterschiedliche Wirklichkeitsgrade. Die Normen und Institutionen in dieser Gesellschaft zielen darauf ab, es allen Menschen zu ermöglichen, ihre Eigentümlichkeit zu entfalten, nicht Individualität zur Negation dieser Eigentümlichkeit werden zu lassen. Es wird sich also kaum um Institutionen herkömmlichen Charakters handeln, sondern aus einer mehrschichtigen Kommunikation der Gesellschaftsmitglieder erwachsenden Aktivitäten.

Ich wiederhole: eine wirklich pluralistische, auf die Vielfalt der Lebensmöglichkeiten aller Menschen ausgehende Gesellschaft würde jene Handlungstypen ausschließen, an die Verringerung der Lebensmöglichkeiten anderer Menschen geknüpft sind, wie zum Beispiel Ausbeutung. Insofern das Wahrnehmen des Anderen in seiner Andersartigkeit in der aktiv pluralistischen Gesellschaft die wesentliche Tugend ist, fallen Ethik und Ästhetik in ihr zusammen, die Andersartigkeit des Anderen wird also nicht nur ertragen, sondern als Bereicherung eigener Lebensmöglichkeiten erfahren und gewollt.

Wenn alle Lebensweisen im Rahmen des Möglichen (die Abgrenzung dieses Rahmens geschieht dabei auf Vielfalt hin, nicht etwa unter Berücksichtigung herkömmlicher Moralvorstellungen, usw.) nicht nur zugelassen werden (passiver Pluralismus), sondern die Vielfalt selbst zur leitenden Idee der Gesellschaft geworden ist, dann ist ein anderer geschichtlicher Horizont erreicht. Denn dann ist der Mensch als spielendes Wesen gesamtgesellschaftlich angezielt, und er beginnt als ein solches Wesen Wirklichkeit zu werden.

Angezielt ist im realen Pluralismus als der leitenden Idee der vernünftigen Gesellschaft, daß die Differenz zwischen Spiel und Ernst, der Beanspruchung und der harten Arbeit eine selbstgewählte, gespielte Wirklichkeit ist oder: die Wirklichkeit des Spiels ist als übergreifende Wirklichkeit angezielt.

Die hier gezeigte Gesellschaftsteleologie des realen Pluralismus führt nun zur Frage nach der gesellschaftlich unauflösbaren Wirklichkeit, an welche die Menschen kreatürlich gebunden bleiben und die verhindert, daß wir zu göttlichen Spielern werden, die selbst nur Beziehungen herstellen und abbrechen, ohne bereits in einer vorgängigen Beziehung zu stehen. Dies muß aber nicht heißen, daß wir die Idee des Menschen als spielendes Wesen ins Reich des "transzendentalen Scheins" zu verweisen hätten. Denn diese

Idee und damit auch dieser Schein könnten mit einer Fixierung an die bisherige und bestehende Gesellschaft zusammenhängen; das Festhalten am Versuch, den Menschen als spielendes Wesen zu denken, müßte dann zu einem modifizierten Spielbegriff führen. Daß wir immer nur im Rahmen des Möglichen spielende Wesen sein können, die über die Differenz zwischen selbstgewähltem Spiel und dem Ernst der Notwendigkeit verfügen, verweist auf die Struktur des Spiels: es begrenzt sich selbst, spielt mit sich selbst. Der unsterbliche Gott spielt ausschließlich, im Grunde muß er spielen, er ist reines Schöpfungsspiel, das "Spielen der Liebe mit sich selbst" und nichts als dieses, sein Sich-selbst-Erschaffen ist zugleich das Ansichtigwerden seiner Beziehungslosigkeit und seines Verurteiltseins zum Spielen, eines Negativen sein Sein ist Negation, und wir begegnen hier der Hegelschen Identität von reinem Sein und Nichts. Der beziehungslos-bestimmungslos spielende Gott ist das chaotische Nichts. Er beendet diesen Zustand, indem er sich in die Welt begibt und die Bestimmtheit bis zur Härte des Schmerzes und des Todes in der Fleischwerdung auf sich nimmt. Wir brechen hier den theologischen Gedankengang ab, der darauf hinweisen sollte, daß wir nur innerhalb der Notwendigkeit, des Ernstes und des Todes über die Differenz von Ernst und Spiel, Tod und Leben wirklich verfügen können.

Das Tier "entbehrt des klaren Übergangs von Spiel zu Ernst; des glücklichen Erwachens aus dem Alpdruck zur Wirklichkeit" (51). Wir entbehren hingegen des klaren Übergangs vom Zustand des Spielzeugseins für erste und zweite Natur zum Zustand des spielenden Menschen; des glücklichen Erwachens aus dem Alpdruck blutiger repressiver Geschichtlichkeit zur menschlichen Wirklichkeit.

(51) Horkheimer und Adorno, a.a.O., S. 297

Unliebsame politische normative Aussagen pflegt der Bürger mit dem Gemeinspruch von sich abzuweisen: man kann hierüber auch anderer Meinung sein. Eben diese Vielheit von Meinungen und den dahinter stehenden Lebensweisen, die Vielfalt und Lebendigkeit des Lebens also, stellen wir in den Mittelpunkt unserer Erörterung über den Sinn aller Erörterungen, Diskurse, des Sprechens überhaupt. "Mit dem ersten Satz ist die Intention eines allgemeinen und ungezwungenen Konsensus unmißverständlich ausgesprochen." (52) Und dieser Konsensus bleibt nicht in einem Diskurs, sondern in seiner Verwirklichung in der real pluralistischen Gesellschaft des ästhetischen Menschen bei sich selbst. (Im Diskurs und in der "Organisation von Aufklärung", wie sie Habermas vorschwebt, bleibt dieser Konsensus nur pragmatisch bei sich selbst. Wir berücksichtigen hier nicht das Problem der Realisierbarkeit, auch nicht als Wirklichkeit, wie sie sich in Modellen denken läßt, nur die innere Wirklichkeit, wie sie die Begriffe erschließen, weil alle Begriffe nicht nur das Außen sondern auch das Innen zeigen.) Habermas vermeidet es, von einem Inhalt des herrschaftsfreien Diskurses zu reden, sieht seinen Sinn in der therapeutischen Funktion. Er denkt den Diskurs transzendental - als Bedingung der Möglichkeit von 'Wahrheit', aber damit auch nur formal, und die Wahrheit ist Inhalt. Der Diskurs ist bezogen auf erkenntnisleitende Interessen und auf Widerstände vonseiten der Teilnehmer, ihre 'Krankheit', die einem zwanglosen Konsensus entgegensteht. Aber wenn geheilt werden soll, ist zu fragen: auf welche Gesundheit hin soll geheilt werden, eine nur sich selbst wollende Therapie wäre sinnlos, würde sich an die Stelle des Zieles setzen. Habermas übersieht, daß sich Subjektconstitution und Therapie nur unter

(52) Habermas, Technik und Wissenschaft als Ideologie, S. 163

Preisgabe der Dialektik, die immer materialistisch auf die gesamte Gattungsgeschichte bezogen ist, modellhaft-wissenschaftslogisch abhandeln lassen. Der Psychoanalyse hat dieses Problem von Anbeginn an sich in Gestalt der Alternative: Anpassungstherapie oder Therapie der Gesellschaft gestellt.

Entweder man bejaht, daß es eine Vielheit von Meinungen, Lebensweisen usw. gibt oder man ruft aus: 'Pluralismus!' - und läßt darin die Bejahung der Vielheit als auch nur eine Meinung unter vielen möglichen untergehen. Dann ist Pluralismus nur ein leeres Wort, und als solches wird es auch heute im Pluralismusgeschwätz der affirmativen Medienbetriebs transportiert. Intellektuelle Redlichkeit dagegen verlangt, daß man den Begriff des Pluralismus nicht auf sich selbst anwendet, wenn man ihn emphatisch im Munde führt. Die Ideologen des Bestehenden pflegen sich freilich um intellektuelle Redlichkeit nicht zu bekümmern.

Wenn aber zugegeben wird, daß es eine Vielheit von Meinungen gibt und geben müsse, dann ist zu fragen, wie diese Vielheit als verwirklichte zu denken sei. Sie kann nicht im Kampf, bei dem das Ausmaß der zur Verfügung stehenden und eingesetzten Gewalt über den Ausgang und das Dasein entscheidet, verwirklicht gedacht werden, weil dann überhaupt nicht mehr Vielheit legitimiert wird, sondern da ist oder nicht, wie irgendein Naturphänomen. Das bedeutet: je weniger Kampf, Konkurrenz und Gegeneinander über das Dasein des einzelnen Menschen entscheiden, desto mehr kann überhaupt gesprochen, Vielheit legitimiert und als das absolut Wahre ausgewiesen werden.

Wer also sagt: Vielheit soll sein, der sagt auch, Vielheit, Pluralität der Lebensweisen soll nur im Miteinander, nicht im geringsten im Gegeneinander, wie immer dies auch geartet sei, verwirklicht werden, andernfalls widerspricht er sich, oder er heuchelt.

Er kann sich auch nicht mit dem Hinweis auf formale politische Mechanismen beruhigen, um Vielheit als schon bestehend zu er-

klären. So ist z.B. die parlamentarische Demokratie mit ihrem Trumpf der freien und geheimen Wahl leicht als Hohlform des Kampfes gegen die wirklichen Interessen des Volkes zu durchschauen. Ein Blick auf ihre Geschichte zeigt, daß sie so lange Utopie und unverwirklicht blieb, solange sie das Medium der Emanzipation war, und genau dann installiert wurde, als durch diesen politischen Formalismus die Herrschaft des Kapitals nicht mehr zu gefährden war. Sollte jemand diese These nicht gelten lassen wollen, so wird er doch die Möglichkeit einer Wählermanipulation gegen deren Interessen nicht leugnen können, noch weniger die des Kampfes im Rahmen der formalen Demokratie.

Vielheit verwirklicht sich nach dem Angeführten nicht in einem Kampf im Rahmen formaler, juridischer Gleichheit, sondern nur in einem offenen Miteinander. Das Miteinander kann aber nur ein offenes sein, wenn das Ziel und der Zweck des Miteinanders allen Menschen gegenwärtig ist, alle ihre Handlungen und Gedanken bestimmt.

Dieses Ziel ist die Offenheit für die Möglichkeit, verkörpert durch die Vielheit selbst - realer Pluralismus, größtmögliche Verwirklichung einer Vielheit von Lebensweisen, Vielheit des Lebens, Leben nicht mehr in Leben schneidend. "Größtmöglich" definiert sich hierbei im auf die Offenheit zu sich bewegenden, an sie rückgekoppelten Prozeß, der aus mühsamen Anfängen entstehen mag. Der reale Pluralismus ist die reale Anthropologie: in ihm erst wird sich zeigen, was der Mensch ist.

Nur wenn ein gemeinsames Vorverständnis über dieses Ziel besteht, kann das Miteinander ein offenes sein. Man muß in den Grundabsichten übereinstimmen, um wirklich offen mit dem anderen reden zu können, ohne Listen und Lügen, ohne den anderen zum Instrument gegen sich selbst zu machen, ohne zu kämpfen.

"Wahre Vereinigung, eigentliche Liebe findet nur unter Lebendigen statt, die an Macht sich gleich und also durchaus füreinander Lebendige, von keiner Seite gegeneinander Tote sind."

(53) Jeder muß von vorneherein an der Verwirklichung einer Vielfalt von Lebensweisen interessiert sein, d.h. er muß, indem er an der Verwirklichung seiner Lebensweise interessiert ist, auch an der Verwirklichung anderer Lebensweisen interessiert sein. Dies ist nur möglich, wenn er die eigene Lebensweise als eine unter vielen möglichen, die einem auch offenstehen, auffaßt und sie nicht unreflektiert verabsolutiert, wenn er also in der Wirklichkeit als zugleich Möglichkeit lebt, nicht einfach in der Wirklichkeit, wenn er also ethisch-ästhetisch lebt und nicht "ethisch", konventionell.

An die Stelle des Ethos des Ethos, Nietzsches "Sittlichkeit der Sitte", tritt das Ethos des Ästhetischen. Die Praxis der real pluralistischen Gesellschaft des offenen Miteinanders findet in der Dimension der Selbstreflexion statt, d.h. diese Gesellschaft ist insofern offene Gesellschaft, als deren Mitglieder im vollen Bewußtsein ihrer Vergesellschaftung an ihr teilnehmen. So gesehen können wir die Gesellschaftsformen einteilen in kontingente und in vernünftige Gesellschaften. Zur kontingenten sind die von K. R. Popper so genannten "geschlossenen" und die "offenen" Gesellschaften zu rechnen. Die kontingente Gesellschaft begnügt sich damit, Gesellschaft zu sein, Vergesellschaftung findet über die Köpfe der Gesellschaftsmitglieder und unabhängig von deren Gesellschaftsbewußtsein statt. Es ist klar, daß alle Gesellschaften bis zum Entstehen des Gesellschaftsbegriffes selbst in der bürgerlichen Gesellschaft zu den kontingenten, über sich selbst mystifizierten Gesellschaften zu rechnen sind -

(53) Hegel, Werke Bd. 1, Frühe Schriften, S. 245 f.

immerhin heben auch in ihnen die theologisierenden Märtyrer der Emanzipation scharf sich hervor gegenüber zerquälten reaktionären Theologen: Thomas Münzer gegenüber Luther. (54) In der von Popper "offen" genannten kontingenten Gesellschaft kann der Gesellschaftsbegriff existieren - neben anderen die Gesellschaft weit eher beherrschenden Begriffen, will sagen: Mächten; sie kann Bestrebungen zulassen, Freiheit und Glück zu verwirklichen, aber in ihr ist der Rahmen für solche Verwirklichung von der Wirklichkeit dieser Freiheit und dieses Glückes real scharf getrennt, ideologisch aber mit ihr identisch gesetzt. Eine solche Gesellschaft muß ganz selbstverständlich zuerst einmal geordnet und geformt sein, bevor der Rahmen für Freiheit erweitert werden kann.

'Verbesserungen' werden dann über die Köpfe der Individuen und unabhängig von deren Gesellschaftsbewußtsein, also sozial-technologisch getätigt, diese Gesellschaft wird demnach immer kontingenter und mystifizierter, je 'besser' sie wird. (Bekanntlich hat Marx eine Chance für die Entstehung einer radikaldemokratischen Gesellschaft in der Dimension von Selbstreflexion und gesellschaftlicher Seltseinsicht in den aus dem Gegensatz zwischen Kapital und Arbeit erwachsenden revolutionären Umwandlungen gesehen, wir begnügen uns hier mit diesem Hinweis.)

-
- (54) "Der religiöse Widerschein der wirklichen Welt kann überhaupt nur verschwinden, sobald die Verhältnisse des praktischen Werkeltagslebens den Menschen tagtäglich durchsichtige vernünftige Beziehungen zueinander und zur Natur darstellen. Die Gestalt des gesellschaftlichen Lebensprozesses, d.h. des materiellen Produktionsprozesses, streift nur ihren mystischen Nebelschleier ab, sobald sie als Produkte frei vergesellschafteter Menschen unter deren bewußter planmäßiger Kontrolle steht. Dazu ist jedoch eine materielle Grundlage der Gesellschaft erheischt oder eine Reihe materieller Existenzbedingungen, welche selbst wieder das naturwüchsige Produkt einer langen und qualvollen Entwicklungsgeschichte sind." - Marx, Kapital I, S. 94.

Die Ziellosigkeit der Gesellschaft als solcher kann zu ihrem Ziel werden, das ist der äußerste Grad an Freiheitlichkeit, die sie ermöglicht, das ist dann "die Gesellschaftsordnung, in der sich die Individuen persönlichen Entscheidungen gegenübersehen." (55) Solche Gesellschaften werden von Popper "offen" genannt, im Gegensatz zu den geschlossenen Gesellschaften, in denen bestimmte Gruppen, Klassen etc. die Handlungsziele festsetzen.

Die "Offenheit" ist wie die ihr innewohnende Kontingenz und Ziellosigkeit nur Ausdruck derselben Grundtatsache, auf der auch der Klassencharakter dieser scheinoffenen bürgerlichen Gesellschaft beruht: nicht Beschaffung der Mittel für ein gutes Leben, nicht Gebrauch, die Befriedigung von Bedürfnissen ist ihr Prinzip sondern Tausch, Gelderwerb, Kapitalverwertung. Mit Marx müssen wir hier an die von Aristoteles getroffene Distinktion zwischen Ökonomik und Chrematistik erinnern. Ökonomik ist die Kunst, die Mittel für ein gutes Leben zu erwerben, die ihr endliches Maß an den endlichen Bedürfnissen der Menschen haben. Die Chrematistik dagegen richtet sich auf Erwerb des Tauschmittels selbst, des Geldes. Geld ist ohne Gebrauchswert und so grenzenlos wie der Austausch als Warenhandel. Letzterer trägt der abstrakten Grenzenlosigkeit und grenzenlosen Abstraktheit des ersteren nur Rechnung, indem er sich vermittels des Geldes explosiv ausdehnt. Für die Chrematistik, so bemerkt Aristoteles, ist "die Zirkulation die Quelle des Reichtums. Und um das Geld scheint sie sich zu drehen, denn das Geld ist der Anfang und das Ende dieser Art von Austausch. Daher ist auch der Reichtum, wie ihn die Chrematistik anstrebt, unbegrenzt. Wie nämlich jede Kunst, der ihr Ziel nicht als Mittel, sondern als letzter End-

(55) K.R. Popper, Die offene Gesellschaft und ihre Feinde, Bd. 1, S. 233

zweck gilt, unbegrenzt in ihrem Streben ist ..., während die Künste, die nur Mittel zum Zwecke verfolgen, nicht unbegrenzt sind, da der Zweck selbst ihnen die Grenze setzt, so gibt es auch für diese Chrematistik keine Schranke ihres Ziels, sondern ihr Ziel ist die absolute Bereicherung." (56)

Aristoteles bemerkte noch den Verlust des Zieles und der individuellen Entfaltung darin und konnte deshalb "sagen, daß Geldmachen eine unnatürliche Perversion sei." (57) Ruskin kennzeichnet die moderne Chrematistik, die kapitalistische Ökonomie als "Afterwissenschaft", (58) weil sie Tausch nur als Warentausch und die Bedürfnisse überhaupt nicht von ihnen selbst her wissenschaftlich berücksichtige. Müssen wir nicht eine Gesellschaftstheorie, welche die Ziel- und Entfaltungslosigkeit der vereinzelter, grenzenlos dem grenzenlosen Profitinteresse des Kapitals anhängenden und ausgelieferten Menschen mit dem Terminus "offene Gesellschaft" beschönigt, entsprechend als "Aftersoziologie" bezeichnen? Nur als solidarisch auf ein gutes Leben hin Vereinigte hätten die Individuen Ziel und Entfaltung. Sinn hat die offene Gesellschaft nicht in sich sondern in ihrem Übergang zur vernünftigen. Die vernünftige Gesellschaft, und es gibt nur eine vernünftige Gesellschaft, beginnt mit der Verbreitung der Einsicht in die Gesellschaftlichkeit des Menschen und seiner spezifischen Vergesellschaftung heute, also im Zusammenhang mit der Lebenswirklichkeit, Arbeitswirklichkeit, Unterdrückungswirklichkeit der Menschen, die sich heute nicht ihre Handlungsziele selbst setzen können hin auf den realen Pluralismus. Schillers vielzitatierter Satz, der Mensch sei nur da Mensch wo er spiele, bekommt heute nicht dadurch Sinn, daß man ihn

(56) Aristoteles, Staat, zit. von Marx, Kapital I, S. 167

(57) Brown, Zukunft im Zeichen des Eros, S. 313

(58) vgl. Brown, a.a.O., S. 314

zitiert, sondern erst vor dem Hintergrund dessen: der Mensch ist nur da Mensch, wo seine negative Vergesellschaftung in Unterdrückung und Ausbeutung ihm sichtbar wird, wo er im Emanzipationskampf, der freilich als Kampf nur notgebundener Teil der Liebesarbeit sein muß, nicht Selbstzweck, gesellschaftliche Transparenz, die Voraussetzung des sich spielenden Menschen, verwirklicht. Irgendwo in dem Werk des konservativen Schriftstellers Henri de Montherlant findet sich die Bemerkung, daß nicht die Vernunft, sondern das Gefühl Ordnung schaffe - ein tiefsinniger Satz. Er spricht vom Untergang des Menschen als politisches Wesen im Gefühlstier, das durch Autorität und Vorurteil an die Gesellschaft gekettet ist und eine gesellschaftliche Ordnung ermöglicht, welche Vielheit der Lebensweisen, individuelle Lebendigkeit und Eigentümlichkeit nicht zuläßt. Da nichts begriffen wird, wird auch nicht die leitende Idee begriffen, sondern es geht um die bornierte Vergesellschaftung selbst. Hegel drückt dies vornehm so aus: "Der Volksgeist ist wesentlich ein besonderer", darin ist das Moment des zu seiner Zeit emanzipatorischen Nationalismus enthalten, "zugleich nichts als der absolute allgemeine Geist, - denn der ist Einer." (59)

Das absolut Vernünftige der Freisetzung von lebendiger Vielheit kann nicht zur leitenden Idee werden, wenn "Vorurteil, Aberglaube, Religion, Tradition als die wesentlichen Tugenden" (60) in den Bewußtseinen befestigt werden. De Maistres "Il n-y a rien de sie important, que des préjugés" (61) ist das Schlagwort der Gegenrevolution und Reaktion. Die kapitalistische Gesellschaft schafft mit der ungeheuren Menge an Produktivkraft zugleich die Bedingungen für das Selbstbewußtwerden ihrer selbst, für gesell-

(59) Hegel, Die Vernunft in der Geschichte, S. 60

(60) Marcuse, Ideen zu einer kritischen Theorie der Gesellschaft, S. 117

(61) zit. nach ebenda.

schaftliches Bewußtsein, dieses entwickelt sich anfänglich in den Köpfen der französischen Materialisten und Aufklärer, dann auch in den Massen als Gewährwerden der Möglichkeit zu gesellschaftlich-planvoller Produktion angesichts einer ausbeuterischen privat-planlosen Produktion. Der Lösung dieses gesellschaftlichen Widerspruches suchte die Gegenaufklärung stets durch Förderung von Vorurteilen und Irrationalismus entgegenzuwirken. "Beginnende Revolutionen sind für LeBon nur Ausdruck der Auflösung einer allgemeinen Grundanschauung. Die Grundanschauung muß also gepflegt werden. Aber er sieht, daß dies nicht so einfach ist, denn die Verführung durch eine neue Grundanschauung, den Sozialismus, ist groß. Das einzige Mittel, die Katastrophe aufzuhalten, wäre daher die 'wachsende Gleichgültigkeit der Massen gegen alle gemeinsamen Grundanschauungen'.

LeBon spricht hier noch als Hoffnung die Funktion aus, die die Zersplitterung der Wissenschaften bald erfüllen soll: die Immunisierung gegen den Sozialismus durch die als Entideologisierung deklarierte Ideologie der 'neutralen' Faktenwissenschaften." (62) In der bisherigen gesellschaftlichen Organisation des Menschen ist das friedliche Nebeneinander nicht verwirklicht worden und der Begriff der individuellen Lebensweise nicht erfüllt, weil die gesellschaftliche Organisation nicht vernunftadäquat war, sondern kontingent-irrational. Nicht *was* die zentrale, alle unter sich subsumierende Idee war, wurde gefragt, sondern es mußte irgendeine zentrale Idee oder Staatsreligion da sein. In der europäischen Geschichte hängt dies mit der Fixierung des Menschen an das Ansich als dem bloßen Vorhandensein in der Klassengesellschaft zusammen. Die bürgerlich-kapitalistische Gesellschaft hat die Idee der Einzelheit zwar zum Prinzip, nicht

(62) J. Staeuble in: Psychologie als historische Wissenschaft, S. 16.

aber zum Ziel. Der einzelne in ihr ist frei, aber im Rahmen der herrschenden Verkehrsformen. Seitdem Vico auf die Kontingenz der Vergesellschaftung das Licht der Fackel der Aufklärung fallen ließ, als er darauf hinwies, daß die Menschen ihre Geschichte und nur ihre Geschichte selbst zu machen vermöchten, sind verschiedene Begriffe für die Stabilisierung des Menschen in unreflektierter Vergesellschaftung entwickelt worden: Objektiver Geist (Hegel), régime (Comte), nichtkontraktuelles Element des Vertrages (Durkheim), Zentralidee (Dilthey), Abgerichtetsein (Wittgenstein), die Sprache spricht, der Mensch ent-spricht (Heidegger), Struktur (Levi-Strauss, J. Lacan). Diese Häufung zeigt, daß die bürgerliche Gesellschaft auf der Stelle tritt, daß sie unfähig ist, ihre Irrationalität und ihr Blindnaturhaftes wegzuschaffen, weil sie sich sonst wohl selbst abschaffen müßte; und der nächste Schritt wäre die Umwandlung in die in sich reflektierte Gesellschaft des sich spielenden Menschen.

Wir weisen hier darauf hin, daß wir nur die Begriffe "Demokratie", "vernünftiges Gespräch" usw. über ihre ideologischen Begrenzungen hinaus bis zur in ihnen enthaltenen Konsequenz denken. Und insofern die bürgerliche Gesellschaft Vernunft enthält, und Denken in ihr vorkommt - nicht freilich im Sinne effizienter, sondern der sozialen Intelligenz, schließlich in dem von Baudelaires Satz: "Das Empfindungsvermögen eines Menschen ist sein Genie" (63) - bewegt diese Vernunft den Menschen auf diese Konsequenz der vernünftigen Gesellschaft des ästhetischen Menschen hin. "Die Vernunft hat immer existiert, nur nicht immer in der vernünftigen Form. Der Kritiker kann also .. aus den eigenen Formen der existierenden Wirklichkeit die wahre Wirklichkeit als ihr Sollen und ihren Endzweck ableiten." (64)

(63) Ch. Baudelaire, Mein entblößtes Herz, S. 16.

(64) Marx, Frühe Schriften, S. 448.

Die "Idee der rationalen Diskussion" (H. Albert) enthält mehr als "über den theoretischen Pluralismus hinaus einen sozialen und politischen Pluralismus", der dann im Zustand der "Gedankenfreiheit" (65) gipfeln soll. Bei dem sich "kritischen Rationalisten" nennenden H. Albert verkommt die Idee der rationalen Diskussion zum Einbringen falsifizierbarer Hypothesen (Theoretischer Pluralismus), dem dann ein unvoreingenommenes Sichten von verschiedenen Vorschlägen zur Lösung "politischer Probleme" zur Seite gestellt wird. Wenn man aber von der Verwechslung der an der Zweckrationalität mit der am Beseitigen von Interessenkonflikten und an der Rationalität von Zwecken orientierten vernünftigen Diskussion abgeht, sieht man, daß der vernünftige Dialog nur e i n "politisches Problem" zum Inhalt hat. Der reale Pluralismus unterscheidet sich vom "sozialen und politischen Pluralismus" Alberts, der darunter nur das zensurfreie Meinungsangebot durch Verbände, Parteien und einzelne versteht. Wie denkt sich Albert die Abschaffung der "geistigen Kontrolle durch Autoritäten, die Zwangsmittel anwenden können, um die Verbreitung ihnen unangenehmer Anschauungen zu verhindern"? Durch Eintreten "für Gedankenfreiheit und alles das ... was die Freiheit des geistigen Austausches wirksam macht." (66) Es soll also mit Gedanken ("eintreten für ...") Handlungen und politischen Mächten gegenübergetreten werden, eine durchaus utopische Vorstellung. Alberts 'Meinungsmarktoptimismus' verschleiert nur sein eigenes utopisches Modell einer Freiheit von Zensur und eines Wirksammachens des geistigen Austauschs, das in seiner Konsequenz zum realen Pluralismus hinführt. Denn mit Gedanken der Macht gegenüberzutreten, heißt bereits die Zerstörung dieser Macht akzeptiert zu haben - oder Alberts "eintreten für ..."

(65) H. Albert, Traktat über kritische Vernunft, S. 174
(66) ebenda.

ist bloße apologetische heuchlerische Phrase. Man stellt also dann dieser Macht eine andere, etwa die der kritischen Öffentlichkeit entgegen. Man ist dann in einen Kampf eingetreten, der das Gerede vom sozialen Pluralismus überflüssig bzw. ideologisch werden läßt.

Gedanken können nur wirksam werden, insofern der Pluralismus real geworden ist. Alberts Modell stellt die Übertragung der Wissenschaftstheorie K.R. Poppers auf den Bereich der Politik dar. Wie wir in der wissenschaftlichen Forschung die Hypothesen für uns sterben lassen, so sollen wir auch die politischen Meinungen dem Falsifikationsrisiko im Realprozeß aussetzen. Bei diesem Verfahren besteht Aussicht, daß das Falsifikationsmodell der Wissenschaft, wie es Popper konstruiert, dem des politischen Prozesses sich annähert, Sozialwissenschaft in Sozialtechnologie übergeht. Unter der "positivistischen Herrschaft des technischen Erkenntnisinteresses" (67) als zugleich eines des "Erkennens" der Wahrheit einer politischen Meinung fällt deren Verifikation mit ihrer Eignung für das Errichten gesellschaftlicher Verfügungszusammenhänge und für die "Aufspaltung der Menschen in ... Sozialingenieure und Insassen geschlossener Anstalten" (68) zusammen - und am geeignetsten hierfür ist die herrschende Meinung oder die Meinung der Herrschenden. Wenn dies vermieden werden soll, muß die gesellschaftliche Praxis darauf hin orientiert sein, daß es keine herrschende Meinung gibt und die Vielfalt der Lebensweisen im Rahmen des Möglichen allein gesellschaftlich wirklich ist; dann aber ist alles Reden vom Meinungspluralismus Geschwätz oder Ideologie des bestehenden Systems der destruktiven Toleranz.

(67) Habermas, Theorie und Praxis, S. 333

(68) a.a.O., S. 334.

Wo politische Meinungen mit Hypothesen gleichgesetzt, also im Realprozeß oder einer aus diesem heraus konstruierten Realität (repräsentative Demokratie) einfach "falsifiziert" und aus dem Leben herausgeschafft werden, da wird Leben vernichtet, da werden Menschen unterdrückt. Alberts "politischer Pluralismus" als alternatives Problemlösungsverhalten überträgt die am instrumentellen Handeln orientierte Hypothesenfalsifizierungsmethode in die Sphäre des Politischen und bekommt so das politische Gegeneinander nur in technologisch-technokratischer Perspektive zu fassen. Indem sich der Sozialingenieur von vorneherein auf den Standpunkt des Bestehenden stellt, bekommt er zwar "Alternativen" im Gestalt von "Utopien" zu sehen, nie aber Alternativität selbst, deshalb auch nicht das vernünftige Gespräch und seinen Inhalt. Die Vorwegbeziehung von politischen Alternativen zum Bestehenden auf Sozialtechnologie reduziert Politik auf jene kurzschlüssige am Profit orientierte Technik, die heute zur Ideologie aufgerückt ist.

6. Vom Sich Spielen zum Zusammenspiel

Das Spiel kann also nur innerhalb des Reiches der Notwendigkeit wirkliches Spiel als Verfügenkönnen über die Differenz sein; darin ist es zugleich übergreifende Wirklichkeit und Spiel. Wäre alles einfach Spiel, so wäre alles Chaos, es könnten dann auch keine Spiele im Spiel gespielt werden. Das "In" oder "In-der-Welt-Sein" meint das Zugewiesensein von Beziehungen, die rezeptive Sinnlichkeit und die Sensibilität. Wir begegnen hier der Schwierigkeit mit dem Begriff "Sich-Spielen", daß darin von einem Aussichheraus-Sein gesprochen wird, dem es als "Sich" wörtlich nehmendes gar nicht möglich ist, sich als solches anders zu verwirklichen, als seine geronnene Zuständigkeit, seine Vergangenheit bis zum Augenblick des Entschlusses, sich zu spielen, sich als dieses Gewordene rollenhaft weiterzuspielen. Hermann Hesse in seinem Roman "Das Glasperlenspiel" führt uns einen Menschen vor, der in der pädagogischen Provinz sein Dasein als das eines indischen Weisen sich selbst und anderen vorspielt. Die Weltabgeschiedenheit des sich selbst als den Weisen Spielenden geht aber nicht zu Lasten des besonderen Inhalts dieses Sich Spielens, sondern zu Lasten des Sich Spielens selbst; Hesse zeigt und verschleiert zugleich, daß die gesellschaftliche Utopie eines Nebeneinanders von sich in den verschiedensten Lebensweisen spielenden Menschen mit dem rollenhaften Erstarren, dem Stillstand und dem Tod des Ichs der nebeneinanderspielenden Individuen erkaufte wird. Das sich spielende Ich ist zwar aus sich heraus, aber diese Spontaneität ist an den Ablauf des Rollenbildes gebunden, über dessen einmaligem Ansichtigwerden hinaus keine weitere Selbstentdeckung mehr stattfinden kann. Sich Spielen ist eigentlich eine Tautologie, insofern das Selbst, das ohne Distanz und ein aufgelockert sensibles

Verhältnis zu sich selbst und damit zu Anderen ist, nicht ein lebendiges Selbst genannt werden darf sondern ein undurchdringliches Atom, ein Relais, das blind in sich selbst eingegebene Größen verändert. "Rolle", die kontrollierte Selbstapplikation vorgeformter Verhaltens- und Denkmuster im sozialen Funktionszusammenhang ist geradezu die Negation des Spielens als Selbsterweiterung und also auch des Sich Spielens. Die Selbstzueignung durch das Rollenspiel: man spielt sich als etwas, ist keine Lösung (69), und es ist verräterisch, daß Brown, der am Narzißmuß nicht die Problematik der Selbstzueignung wahrnimmt, den verzweifelten Weg, den Sartre vorschlägt, um gegenüber dem "en soir" die Transzendenz der Freiheit darzustellen, nämlich seine rollengebundene Aktivität als Spiel zu erleben, nachdem man sich als frei erkannt hat, ganz unbefangen zitiert. (70)

Selbstzueignung als zugleich Selbsterweiterung stellt hingegen die vielfältige nicht funktionsgebundene Mimesis dar. "Darin unterscheidet sich der Mensch von den anderen Lebewesen, daß er am meisten zur Nachahmung befähigt ist und das Lernen sich bei ihm am Anfang durch Nachahmung vollzieht." (71) Rosenstock-Huessy sieht es als den Sinn der Gesellschaft seit den Stämmen und ihrer mimetischen Magie, den Mitgliedern einen "Spielraum" für individuelle Variation zu ermöglichen. "Wenn der moderne Großstädter schwimmt, skiläuft, fliegt und Automobil fährt, so verdankt er das den Stammeskriegern.

(69) H.P. Dreitzel versteht mit einem emanzipatorisch gewendeten und am "gesellschaftlichen Leiden" orientierten Rollenbegriff die Soziologie nicht mehr als affirmative Theorie des Rollenspiels, sondern als Teil einer oppositionellen Strategie der "Rollendistanz". - vgl. Dreitzel, Soziale Rolle und politische Emanzipation.

(70) vgl. Brown, a.a.O., S. 51

(71) Aristoteles, Poetik, 4. Abschn., S. 362.

Denn diese haben entdeckt, daß der Mensch nach 'Variationsbreite' lechzt, sobald er sich geborgen fühlt. ... Dem wahren Stamm fiel die Aufgabe wissentlichen Variierens zu. ... 'So waren sie auch Priester, Redner, Dichter, Künstler, Bauer, Krieger, Tänzer, Schauspieler, Sänger, Zimmermann - alles in einem'." (72)

"Der wahre Stamm hat immer seinen Mitgliedern die Freiheit gewährt, sich in alle Teile des Alls zu verwandeln." (73) Diese Vorstellung können wir zu der des Menschen als Pantomimotor erweitern, des alles durch Nachahmung Erkennenden und Erlernenden, in dem sich das All schließlich in rezeptiver Aktivität - man möchte eher sagen: vollendet als: - spiegelt. In der Verwirklichung des Individuums im Durchspielen der verschiedenen Urtypen und -phänomene, die das Kind in jener Phase seiner Entwicklung verwirklicht, in der es auch lernt, sich in die Perspektive des anderen hineinzusetzen - "taking the role of the generalized other" (G.H. Mead) - spielt der Mensch ein wenig sich als das All. Der Mensch besitzt keine höheren Funktionen, vermutet Benjamin, "die nicht entscheidend durch mimetisches Vermögen mitbedingt ist," und er fährt fort: "Dieses Vermögen hat aber eine Geschichte und zwar im phylogenetischen so gut wie im ontogenetischen Sinne. Was letzteren angeht, ist das Spiel in vielem seine Schule. Das Kinderspiel ist überall durchzogen von mimetischen Verhaltensweisen, und ihr Bereich ist keineswegs auf das beschränkt was wohl ein Mensch dem anderen nachmacht." (74) Fragen wir nach der spezifischen Beziehung der mimetischen Wesen zueinander, allen voran der Menschen, die "die höchste Fähigkeit im Produzieren

(72) Rosenstock-Huessy, Soziologie II, S. 362

(73) a.a.O., S. 365

(74) Benjamin, Angelus Novus, S. 96

von Ähnlichkeiten" (75) haben, so fragen wir nach einem veränderten Spielbegriff, der die spezifische Beziehung in der Mimesis berücksichtigt. Wenn wir Mimikry als die zweckhaft auswählende Darstellung des Dargestellten in einem eigenen Medium bestimmen, dann ist Mimesis als die das individuelle Leben steigernde Herstellung von Korrespondenzen anzusehen; sie ist ein Zusammenkommen zweier Verschiedener, das ihnen Selbständigkeit beläßt, um sich das Äußere des anderen anzueignen. Mimetisch im eigentlichen Sinne verhält sich danach der zwecklos spielende Pantomimetor, der Mensch. Er spielt sich als das All. Spielt das All sich auch in ihm? Denken wir uns von der Natur den Bann der Denk- und Handlungsformen der Tauschabstraktion genommen, so erscheint uns die "Materie" nicht mehr als das gleichgültige Nebeneinander von Atomen und das Bewußtsein nicht mehr als die abstrakte "Intentionalität" Husserls, ohne doch in einer personalen Gottheit mythisch zu verschwinden: sie ist angelegt auf das Zusammen, ein Angelegtsein, das nun als das Wesen des Geistes zu erkennen ist, und das sich im Organischen und im Menschen vollenden kann, dann nämlich, um es einmal gewagt auszudrücken, wenn das All im großen Zusammenspiel sich selbst spielt. "Jene natürlichen Korrespondenzen aber erhalten erst ihr eigentliches Gewicht mit der Erkenntnis, daß sie samt und sonders Stimulanten und Erwecker des mimetischen Vermögens sind, welches im Menschen ihm Antwort gibt." (76) Benjamin spricht hier in den Begriffen der Korrespondenz und des mimetischen Vermögens vom Wesen der Materie und des Geistes. Dessen individuelle Manifestation im "Ich" (ego cogitans) haben wir nun unterm Aspekt der Lösung aus dem Bann der Tauschabstraktion zu betrachten.

(75) ebenda

(76) ebenda

Das Bewußtseins-Ich als Ergebnis eines langen Selbstverdrängungsprozesses ist das cogito des Descartes, Kants reines Ich-denke. Descartes' philosophische Karriere beginnt im November 1619, als er sich bei Ulm ein geheiztes Zimmer mietet, in dem er abgeschlossen von allen Sorgen und Leidenschaften nur mit seinen Gedanken verkehrte. (77) In der Reduktion der sinnlich wahrgenommenen Welt auf Ausdehnung und Bewegung, hervorgerufen durch einen im übrigen überflüssigen Gott "riegelt (er) die Wirklichkeit von allem ab, was nicht in strikter Kontinuität zu fassen ist" (78), die "Prinzipien der Philosophie" von 1644 sind das Ergebnis dieser Abschließung von der Welt der Qualität, der qualitates occultae des Aristoteles, der unvorhersehbaren Ereignisse und Diskontinuitäten, von einem "Kausalitätsprinzip, das viele Seiten kennt, das den Wind des Ungewissen durch die Ereignisse wehen läßt." (79) Das Denken wird dementsprechend "clare et distincte", einseitig, linear voranschreitend, es verknüpft nicht die vielen Seiten und Qualitäten lose miteinander; Descartes legt ihm die Geleise auf denen es sich vorwärts bewegen muß. Die Assoziation als wissenschaftliches Hilfsmittel kommt erst mit Freud am Beginn des nachmechanistischen Zeitalters in Gebrauch. "Nur durch freie Assoziationen vermag der Geist gleichsam aus dem ausgefahrenen Geleise zu springen oder - um mit Max Müller zu sprechen - sich auseinander- und wieder zusammenzuschütteln, indem er den ausgetretenen Pfad verläßt ... Die freien Assoziationen spielen eine entscheidende Rolle, wenn der schöpferische Geist in Kunst und Wissenschaft neue Wege sucht. Es ist der Prozeß des cogito, des Zusammenschüttelns." (80)

(77) vgl. R. Descartes' Hauptschriften zur Grundlegung seiner Philosophie, S. 12

(78) J. H. van den Berg, *Metabetlica*, S. 60

(79) ebenda

(80) L.S. Kubie, Die Wechselwirkung zwischen schöpferischen und neurotogenen Vorgängen, S. 1 f.

"Agere" (81) hat im Lateinischen auch die Bedeutung von Schütteln (des Windes), hin- und hertreiben, coagere bezeichnet somit jene paradoxe Synthese, für die auch der Spielbegriff neranzuziehen ist; Spiel als demantisierender Umgang mit den Dingen ist ihnen gegenüber ein Schütteln. Indem darin aber der gesamte Leib einbezogen und in einer nach dem Spielzusammenhang geordneten Weise tätig wird - der Hirtenjunge, der das Vieh zusammentreibt -, handelt es sich um ein 'Zusammenschütteln', eine Synthese. Der alltägliche Bedeutungszusammenhang, in dem die Dinge als solche genommen und eingeordnet sind, ist ein Zwangszusammenhang, aus dem sie durch Desemantisierung herausgerissen werden müssen um dann in den Spielzusammenhang eingebracht zu werden, wie der Leib selbst, der im Spiel zum agens wird, nicht mehr als Mittel für Zwecke fungiert, sondern sich ausdrückt. Dinge und agierender Leib gleichermaßen sind nur wichtig, insofern sie zum Gelingen des Spiels beitragen; alles ist Teil der spielhaften Expression.

Im cartesianischen cogito des: ich denke etwas, wird zunächst ein Abstraktum gedacht: Etwas, das dann als dieses bestimmte Etwas ausgewiesen wird. Die Abstraktion könnte mit der Desementisierung beim cogito als Zusammenschütteln verglichen werden, aber die Abstraktion zum Etwas ist nicht ein Herauslösen aus dem alltäglichen Zwangszusammenhang, sondern gerade das Unterstreichen, die Hervorhebung dieses Zusammenhanges, den wir auch "System" (des Spiels um etwas) nannten, die Abstraktion führt die Dinge ein in den homogenen Raum und die homogene Zeit des Warentauschs und der Tauschabstraktion, diese Einführung entspricht der Reduktion der Dinge auf Ausdehnung in den "Prinzipien" des Descartes. Der graue

(81) George, Latein.-Deutsches Handwörterbuch, Bd. 1, S. 251

Hintergrund der Abstraktion hat die konkreten Dinge geschluckt. - Cogitare als "Zusammenschütteln" ist dagegen ein nichtindividuelles Spielen, das sich zunehmend synthetisiert bis das Sich darin aufleuchtet und das Spiel-Ich als das Spiel-Bewußtsein aus dem 'Geiste' des Spiels geboren ist. Damit ist das präindividuelle Spielen transzendiert durch die Idee des Spieles, das sich nun selber wollen, die Wirklichkeit als Spiel gestalten kann, den Zusammenhang als Zusammenhang aller Spiele in einem großen Spiel ermöglicht. Im Übergang des Zusammengeschüttelspiels zum großen Zusammenspiel als der Synthesis aller Spiele erweitert sich der Leib zur Welt und das Leib-Ich bildet sich aus zum Weltbewußtsein. Laotse: "Ein weiser Mann weiß, daß er ein Teil aller Menschen ist." So wie das Spiel-von-... aus einer Selbständigkeit heraus geschieht, um Spiel, nämlich Spiel-von-... im Spiel zu bleiben, so muß das Sich Spielen das Zusammenspiel in sich enthalten und umgekehrt, wenn wir in unseren Überlegungen beim Spielbegriff bleiben wollen. Ist aber nicht Spiel zunächst ein individuelles Tun, ein narzißtisches Spiel mit sich selbst? Ist deshalb nicht "Zusammenspiel" ein Begriff, der Unvereinbares zusammenzwingt, ein sprachlicher Gewaltakt? Blicken wir deshalb zurück auf die ersten beiden Teile unseres Versuches: Spiel von ... und Spiel mit etwas sind beide Zusammenspiele; Spiel von ... ist ein Zusammensein mit einer Macht, eine asymmetrische Beziehung zum Unnennbaren, freilich auch eine Trennung von uns selbst, mit denen gespielt wird: die Sprache, Konstituens des Selbst, setzt aus. Spiel mit etwas hat, wie aus dem Duktus ersichtlich ist, den Charakter des Zusammen. Indem wir mit etwas spielen, befinden wir uns zusammen mit dem Spielzeug in einem Spielraum. Dieses Spiel mit etwas darf das Spielzeug nicht zerstören, wenn dieses wirklich ein Teil des Spieles bleiben soll. Dies erfordert sowohl eine gewisse Selbst-

disziplin des Spielenden, der sich an das Spiel hingibt, als auch eine Zuwendung zum Spiel-Etwas, eine Erschließung des Eigentümlichen, letztlich ein Zusammenspiel mit ihm.

Kann das Spiel-Etwas auch der Spielende selbst sein? Gibt es ein Spiel mit sich selbst? Es muß dann immer auch eine Selbstauflösung, ein Entfernen von sich selbst geben. Die Selbstberührung verwandelt das berührende Organ in ein scheinbar äußeres Werkzeug. Die Hand mit dem Daumen, an dem das Kind mit Wonne lutscht, muß zunächst vom Körper wegbewegt werden und eine Strecke durchqueren, bevor der Daumen in den Mund gesteckt wird. Sie gibt damit zu erkennen, daß sie das Organ des Be-Greifens, das Organ der qualitativen Erweiterung des Leibes ist; sie greift aus, nicht nur 'zu'. Der Arzt kann die "Hand" der Menschengattung genannt werden, insofern diese sich zum Zwecke der Selbsterhaltung im Krankheitsfall berührt, betastet, untersucht. Er ist ein Mensch, der den Menschen als etwas Äußeres 'begrift', mit der Absicht, zu verhindern, daß der Patient völlig im Außen des Totseins verschwindet. Spiel mit sich selbst ist nur möglich, nachdem man sich selbst als dieses ichseiende Selbst begriffen hat, nachdem man überhaupt begriffen, Kontakt mit der Außenwelt aufgenommen hat. Selbst ist also nicht der Anfang, sondern eine Form von Andersheit, ein Derivat des Verhältnisses zur Welt. So ist das Daumenlutschen bereits der Ersatz für das Saugen an der Mutterbrust, an welcher das Kind lustvoll Andersheit mit den Lippen be-"greift", etwas Sekundäres, eigentlich Auslöschung eines Spieles mit etwas durch Ersatz des Spiel-Etwas', nicht ein primäres Spiel mit sich selbst.

Natürlich braucht das Kind zur Ausbildung seiner aktiv-rezeptiven leiblichen Identität auch die Selbstberührung, die Entdeckung des eigenen Körpers mit den Händen und den Sinnen, aber damit

zeigt es nur, daß es nicht diese untätige, nur sich selbst genügende autoerotische Einheit ist, zu der es zu werden strebt, wenn ihm zuviel Enttäuschungserlebnisse zugefügt wurden, wenn es gezwungen wird, den eigenen Leib als den allein wirklichen anzusehen. Das sich entdeckende, mit sich selbst spielende Kind erarbeitet mit seinem Spiel die Möglichkeit zum Zusammenspiel, es konstituiert sich nicht auf eine zeitlose Aktualität hin, die göttliche Kugel des Xenophanes, die Vorform von Kants transzendentelem Ich. Brown, der die Zeit als Schema der Verdrängung versteht, verwechselt den Anspruch auf die Eigenzeit, die man heute freilich nicht hat, mit dem falschen Anspruch auf Zeitlosigkeit, auf ein Leben außerhalb von Zeit überhaupt. Warum wollten die starken zweigeschlechtigen Menschen, von denen in Platons "Gastmahl" erzählt wird (82), den Göttern gleich werden und sich überheben? Diese Frage scheint uns wichtiger zu sein als die im Mythos gegebene Antwort auf die Frage nach der jetzigen Geschlechtertrennung, nämlich als Strafe des Zeus: er spaltete das hermaphroditische Doppelwesen, und seitdem müssen Mann und Frau danach streben, zueinander zu kommen. Diese ersten Wesen sind bereits Ausgeburten einer regressiven Utopie, sie sind die zur Einheit verschmolzene Zweiheit, die in ihrer selbstgenügsamen Vollkommenheit von der Unfähigkeit zum Zusammenspiel, das ja eine gewisse Distanz voraussetzt und ein Zusammenkommen in dieser Distanz ist, aufgezehrt werden und deshalb das Aufzehren von Inhalten oder des Inhaltes überhaupt, Gottes, zum Inhalt ihres Daseins machen müssen. - Günter Anders nennt den "appetitus originarius" einen appetitus, "der sein Desiderat sofort gegenwärtig machen würde, der zureichend Grund seiner eigenen unverzüglichen Verwirklichung wäre ... es

(82) (St.) 189c - 191 d, S. 220 ff.

würde kein 'desideratum' existieren, das um erfüllt zu werden, uns noch zumuten würde, einen Weg zurückzulegen oder uns auch nur einen Augenblick lang zu gedulden." (83) Aus der Bedürftigkeit leitet er Raum und Zeit ab, und wir widersprechen ihm nicht, wenn wir auch für das Spiel Raum und Zeit fordern, sondern sehen dies als eine Bestätigung und Konsequenz dessen an, daß wir Spiele nur innerhalb des Reiches der Notwendigkeit spielen können, und daß das große Zusammenspiel die Umwandlung dieses Reiches innerhalb seiner selbst darstellt. Wir spielen, indem wir bedürftig sind und sterben müssen, wie wir schmecken, indem wir das Leben und den Tod schmecken.

"Zusammenspiel" bedeutet auch, daß der einzelne Mensch Anspruch hat auf sein eigenes Spiel, daß er sich als sich selbst ins Spiel bringt, nicht als genormtes Etwas. Kants "Synthesis" ist die kontrollierte Zusammenfügung genormter Teile, und die positivistische Wissenschaft ist Kant hierin, ihn noch weit übertreffend, gefolgt. Die moderne Wissenschaft als das intellektuelle Hilfsmittel der industriellen Produktion verfährt nach dem Prinzip: Von selbst vereinigt sich nichts, so wie im Mittelalter die offizielle Lehre lautete: Aus sich selbst heraus vermag die Materie nichts, sie ist bloßer gestaltloser Stoff für den göttlichen Schöpfer. Jedesmal steht dahinter: Von selbst d a r f sich nichts vereinigen, Selbsttätigkeit der beherrschten Materie ist mit dem Kontrollzwang ebenso unvereinbar, wie die Selbsttätigkeit der im Produktionsprozeß serialisierten, tendenziell sich aber in ihm solidarisierenden Massen.

Wenn der Zwang nach Kontrolle der Bereitschaft für das wirkliche Zusammenspiel gewichen sein wird, mag sich die Anknüpfung an den linksaristotelischen Materialismus (84) weniger originell ausnehmen als heute. Freud sieht die Materie noch ganz unter

(83) G. Anders, Deduktion von Raum und Zeit, S. 311

(84) vgl. E. Bloch, Avicenna und die aristotelische Linke.

dem Aspekt "weiblicher" Passivität, wenn er die Entstehung des Lebens von einer die Materie vergewaltigenden, "noch ganz unvorstellbaren Krafteinwirkung" (85) verursacht denkt. "Das Leblose war früher da als das Lebende" (86), und die Triebe sind auf Wiederherstellung eines vergangenen, schließlich des anorganischen Zustandes gerichtet. Mit Georg Büchner geredet ist für Freud, wie für alles in den Formen der Tauschabstraktion befangene Denken, die Welt "eine Wunde des Nichts". Es gibt für ein solches Denken keine teleologische Spontaneität im Bereich des Belebten, sondern nur Regressionstendenzen, die unter Einschaltung oft komplizierter Umwege sich befriedigen, d.h. den Zustand der Spannungslosigkeit anstreben. Dieselbe Verwechslung des logisch Einfachsten mit dem genetisch Ersten (87) und dieselbe Annahme einer ursprünglichen Objektbeziehungslosigkeit liegt auch der Annahme eines primären kindlichen Narzißmus zugrunde, demgegenüber sich alle Liebesbeziehungen als Ersatz, als sekundärer Narzißmus ausnehmen. (88) Faßt man aber die kindliche Selbstentdeckung als Antizipation des Zusammenspieles auf, die eine gelungene von Ödipuskomplex, Introjektionszwängen und phallischer Konkurrenz und Angst freie Sozialisation einzulösen hätte, so wäre dem gesunden sekundären Narzißmus sein Platz im Zusammenspiel zugewiesen, und die Frage des Menschen an die Natur müßte neue gestellt werden. Die Annahme eines primären Narzißmus wird überflüssig, wenn wir von einem Angelegtsein alles Materiellen auf das Zusammen ausgehen, das sich im Zusammenspiel vollendet; auch das Neugeborene ist ein solch Materielles. Wir verzichten hier auf die Darstellung einer

(85) Freud, Ges. Werke, Bd. 13, S. 40

(86) ebenda

(87) M. Balint, Urformen der Liebe und die Technik der Psychoanalyse, S. 101

(88) vgl. Freud, Ges. Werke, Bd. 10, S. 140

Theorie der Materie, die auch eine des Geistes und der Psyche sein müßte und verweisen auf die wegweisende, klinisches Material einbeziehende "Theorie der primären Objektbeziehungen" M. und A. Balints. "So tief wir auch mit unserer analytischen Technik bzw. unseren Beobachtungen in die Geschichte eines Menschenlebens vordringen können, haben wir immer, ohne Ausnahme, Objektbeziehungen vorgefunden. Die autoerotischen Befriedigungsformen waren entweder belanglose Spiele, oder aber sie stellten bereits Kompromißbildungen dar." (89)

Wie kann die Natur vollständig gesehen und beschrieben werden, ohne also von ihr abzusehen, ohne sie zu verdrängen? Die Natur vollständig erkennen heißt, sich in einer nicht verstümmelnden Weise in sie hinein zu begeben. Verlangt ist eine unverdinglichte Synthesis, die es vermeidet, den Menschen und die menschlichen Beziehungen in einer verstümmelnden Perspektive zu sehen und ihre Wirklichkeit in Symbolen aufzulösen, die aus dieser Perspektive abgeleitet sind. Beim Versuch, den Menschen als leibliches, aktiv-rezeptives Wesen zu beschreiben, ohne ihn in Symbole und Metaphern aufzulösen, die seinem Leib nicht gerecht werden, bietet sich der Begriff des Spieles an. Zwei Momente des Spiels, die Propriozeptivität (Selbstwahrnehmung), die auch bei exterozeptiven Spielen beteiligt ist, und die Bewußtheit in der Distanz, das Bewußtsein des Als ob, die wir als die für unseren Versuch besonders wichtigen berücksichtigen, lassen das Spiel als 'Naturwahrheit', leibgewordene Hoffnung erscheinen. "Lebt in der Kindernatur nicht in jeder Epoche ihr eigener Charakter in Naturwahrheit auf?" (90) Insofern bei den Kindern Spielen und Selbstkonstitution zusammenfallen, kann Marx' Frage als eine

(89) M. Baling, a.a.O., S. 56; vgl. auch S. 83 ff.

(90) Marx, Grundrisse, S. 31.

wichtige Kennzeichnung des Spieles verstanden werden: demnach ist Spiel ein nexialer, Natur und Geschichte verbindender Zustand, in dem die Natur in ihrer Vermitteltheit wie auch gerade als sie selbst sich verwirklicht.

Nach dem Gesagten kann dieses Spiel nicht als ein nur narzißtisches gesehen werden; als narzißtisches hätten die Momente des Zusammen und der Erweiterung keine Realität, alle Aktivität wäre ohne Eigenwert und nur symbolisch auf den narzißtischen Traum bezogen - man endet dann nicht bei "Love's Body" sondern bei "Love Mystified", wie Herbert Marcuse seine Kritik an N.O. Brown betitelt. "Behind the veil of Brown's sexualized language, desexualisation prevails. The orgasm provides only 'vicarious gratification'." (91) Brown sieht in seinem ersten Buch die menschliche Geschichte total als Krankheit und Neurose, erzeugt vom Verlust der ursprünglichen Ganzheit des kindlichen Leibes in der Familiensituation, und die sexuellen Betätigungen als Ersatzhandlungen ohne Eigenwert, die symbolisch den narzißtischen Leib des Kindes und zugleich die Erfüllung seiner infantilen, aus der Störung des narzißtischen Einsseins mit sich selbst hervorgegangenen Wünsche vortäuschen sollen, die in den Sexualorganisationen des Kindes ihre Basis haben. Mit besonderer Intensität deskreditiert Brown in Anknüpfung an Ferenczi die genitale Tätigkeit als Ausdruck der "regressiven Uterustendenz" und - über Ferenczi hinausgehend - des "krankhaften, rückwärts-gewandten Todeswunsches" (92). Eine solche Sicht setzt aber voraus, daß man die Vagina als ein Tor des Todes ansieht, als ein Nichts, worin der Tod seinen Ort hat. J.H. van den Berg hat darauf hingewiesen, daß diese Anschauung genau dem victorianischen Frauenbild entspricht, das wiederum ganz spezifische gesellschaftliche Ursachen hat. Berg sieht, daß hinter der Ein-

(91) Marcuse, Love Mystified, S. 72

(92) Brown, a.a.O., S. 148.

schätzung der Frau in geschlechtlicher Hinsicht "die Wahrheit der Zahlen", das Kriterium der Meßbarkeit steht: "sie ist ausschließlich dann geringer, wenn ein und nur ein Maßstab für alle Dinge gültig ist: der Maßstab der Meßbarkeit, die Größe, die Ausdehnung. Wenn wir nur ein Maß anerkennen, und dieses Maß ist das Maß der Größe, dann kann niemand leugnen, daß die Frau durch einen Mangel gekennzeichnet ist, sie ist das Geschlecht des Nichts. Allerdings nur dann. Die Anerkennung eines anderen Maßes, eines Maßes, das fast vergessen zu sein scheint, obgleich es länger als dreihundert Jahre seinen Dienst bewies, diese Anerkennung macht aus der soeben erwähnten Lehre die fremdartigste, die jemals über den Unterschied von Mann und Frau ausgesprochen wurde. Hören wir, wie François Villon das Nichts der Frau besingt dieses Fehlen:

'die breiten Lenden und im harten elastischen

Fleisch das süße Ding in seinem kleinen Liebesgarten'.

Das war vor Descartes." (93)

Diese Assoziation, die die Frau mit dem heute als männlich geltenden "harten, elastischen Fleisch" (des Penis) und mit dem Garten verbindet, läßt das genitale Spiel von Frau und Mann als Zusammenspiel erscheinen, aus dem alle regressiven Züge des Spieles mit etwas verschwunden sind, sie stellt den Garten nicht mehr als Rückbindungsspiel sondern als Ort des Zusammenspiels dar. Die Gartenmetapher, sie steht hier für den Schoß der Frau, überschreitet sich hier selbst auf die sinnliche Wirklichkeit hin und löst diese nicht in sich auf.

Die Erklärung der "Konzentration der Libido ausschließlich in der genitalen Zone, sowohl in der phallischen Phase des Kindes als auch in der Genitalorganisation des Erwachsenen"

(93) Berg, a.a.O., S. 145 f.

mit der "Unfähigkeit, Tod, Trennung und Individualität zu akzeptieren" (94), löst die Genitalien in bloße Symbole dieser Unfähigkeit auf und übersieht dabei die anatomisch-physiologischen Verhältnisse; sie verdrängt sie, möchte man sagen. Brown verhält sich damit nur spiegelbildlich zu Wilhelm Reich, der schließlich den Leib in den rätselhaften Orgon-Stoff auflöste und nur noch den Genitalien Realität beließ. In "Love's Body" versucht Brown die Allgegenwart des von aller Trennungsangst, Begrenzung und Aggression befreiten und "wieder auferstehenden" Leibes, dieser "ewigen Wahrheit" (95) sprachlich beschwören. "Das Ergebnis ist ein Hexenkessel von Wortspielen, Reimen, etymologischen Taschenspielertricks und orakelhaften Ergüssen.

Dieser Stil lebt von Andeutungen und Widersprüchen, und das bedeutet - leider an allzu vielen Stellen - alles oder nichts." (96) Roszaks Kommentar macht deutlich, daß Brown Gefahr läuft, die leibliche Wirklichkeit in ein bedeutungsloses Metaphernspiel aufzulösen, das nicht als das Medium unverstümmelter Begegnung mit der Natur im Menschen und außerhalb seiner dienen kann. Gegenüber dem letzten Satz von "Love's Body": "Everything is only a metaphor, there is only poetry", insistiert Marcuse zu Recht: "But poetry is made in history and makes history." (97)

Methodisch liegt dem ganzen Verfahren der "manische Psychozentrismus" (98) der psychoanalytischen Orthodoxie zugrunde: während Brown in "Life against Death" einträchtig mit den von

(94) Brown, a.a.O., S. 149

(95) Brown, A Reply to Herbert Marcuse, S. 83

(96) Roszak, a.a.O., S. 170

(97) Marcuse, a.a.O., S. 74

(98) Reiche, a.a.O., S. 166; R. spricht auch vom "ontogenetischen Universalismus" (ebenda).

ihm immer wieder verspotteten orthodoxen Theoretikern der Psychoanalyse die Kleinfamilie mit ihrer triadischen Struktur enthistorisiert und zum daseinsontologischen Existential erhebt, errichtet er zudem in "Love's Body" ein projektives Dreieck aus dem Ödipuskomplex, der bürgerlichen Gesellschaft und ihrer Ideologie (Hobbes und Locke) und der Mythologie, das er immer wieder assoziativ umkreist, immer weiter in die Jahrtausende der Literatur und Gedankenwelt ausgreifend und sich zunehmend von den Realprozessen entfernend, für die die Begriffe, die Verse, die Gebete und Anrufungen stehen. Wo solche Entdialektisierung vorwaltet, möchte das Zutrauen zur "realen Realität" (Roszak über Brown) der Brownschen Visionen sich nicht recht einstellen. Browns Aufbegehren gegen den "Despotismus der Genitalorganisationen" liegt die ungenügende Unterscheidung zwischen phallischer und genitaler Organisation zugrunde, damit zusammenhängend die Unfähigkeit, so etwas wie eine "genitale Utopie" zu begreifen, in der das Verhältnis gegenseitiger Ausschließung zwischen dem gesamten beseelten Leib und den Genitalien, wie es für die phallische Organisation besteht, aufgehoben wäre. George Bataille spricht vom Liebesakt als dem Zustand der "Enteignung im Spiel der Organe, die in der erneuernden Verschmelzung ausströmen, ähnlich dem Hin und Her der Wellen, die sich durchdringen und ineinander verlieren" (99), und deutet damit an, daß hier die Lust eben nicht ausschließlich in den Genitalien, sondern im "Spiel der Organe" ihren Ort hat, überall in der ganzen Wirklichkeit der Liebenden gegenwärtig ist; sie ist im genauen Wortsinn u-topisch, nämlich ortlos, ungebunden und eutopisch zu ihrer völligen Anwesenheit befreit. Bataille sieht in der Nacktheit der Liebenden ein Opfer, eine Zerstörung und bemerkt, daß "sich im Vollzug

(99) G. Bataille, Der heilige Eros, S. 20.

des Liebesaktes der eine wie der andere in der durch die anfängliche Zerstörung hergestellten Kontinuität verlieren." (100) Wenn man sichweigert, die befremdliche, von der gesellschaftlichen Situation, in der Bataille sich befand und auch von seiner Sozialisation vermittelte Anschauung zu übernehmen, nach der die Erotik einen Selbstverlust und ein Opfer darstellt, das zuerst der Mann mit der Frau und schließlich beide mit sich selbst vollbringen, dann kann dieser Selbstverlust als zugleich Selbstgewinn gesehen werden, als Zunahme an Intensität der Existenz. Immerhin betont Bataille die Gleichheit der Partner im Vollzug des Liebesaktes selbst, und hier dürfen wir an das bereits über das Zusammenspiel Gesagte erinnern: in ihm wird das Spiel-Objekt, mit dem gespielt wird, zum anderen Spiel-Subjekt; es wird in einer es freisetzenden, nicht zerstörenden Weise enthüllt, es findet eine wechselseitige Enthüllung und Beschreibung der Wirklichkeit des Anderen durch die Aktivität und Rezeptivität statt, in der, was an ihnen ist, ins Spiel kommt. Dem Spiel überhaupt darf, sofern das Wort "Spiel" nicht bloß als Füllwort dienen, sondern eine eigene Wirklichkeit beschreiben soll, kein monologischer oder narzißtischer Charakter zugesprochen werden, es kann ohne das Moment des Zusammen nicht als solches erkannt und beschrieben werden. Nur wenn man der Gewohnheit folgt, das Spiel pejorativ von der Arbeit abzuheben, vermag man etwas als Spiel zu bezeichnen, ohne dabei ein wenig mit dem Spielenden mitzuspielen. Die genaue Beschreibung des Spieles ermöglicht der Begriff des Zusammenspieles.

Hinter dem hier anhand einer Kritik an Brown vorgestellten Problem der ästhetischen Selbstzueignung des Leibes steht allgemeiner das der produktiven Vereinigung mit der Natur. Daß der Begriff des Zusammenspieles gewonnen wurde, verschiebt das Problem zudem auf eine andere Ebene: die Ebene des Prinzips, nach

dem jeder sein eigener Unternehmer sein müsse, was seine Sinnlichkeit und Leiblichkeit angeht, ist damit ebenso verlassbar, wie die des ökonomisch konkurrierenden privaten Besitzers von Produktionsmitteln. In dem aus den Begriffen des vernünftigen Dialoges und des realen Pluralismus gewonnenen Begriff des "Sich Spielens" vollendet sich die immanente Kritik der bürgerlichen Gesellschaft und transzendiert sich diese Gesellschaft zugleich selbst. Freilich kann keine begriffliche Konsequenz die Realprozesse ersetzen - dies nur als "kritische Kritik". Die Perspektive unserer Betrachtung ist eine 'utopische'; wir verstehen die entwickelten Begriffe Spiel und Zusammenspiel als qualitative Kategorien der Religionswissenschaft und im Sinne von R. Reiches Satz: "Es sind andere Realitätsprinzipien und andere, ihnen entsprechende Entwicklungsformen und Bearbeitungsformen der Triebe, andere Weisen der Integration von Trieb und Bewußtsein vorstellbar - und vor allem: möglich." (101)

Versucht man, den Menschen ernstlich als spielendes Wesen zu denken, so muß man der Frage gewärtig sein, wie man es dann mit der stets notwendigen harten, entäußernden Arbeit zu halten gedächte. Zunächst zeigt der in solcher Weise Fragende, daß er geradezu unterm identifikatorischen Bann der bestehenden Verhältnisse steht und gibt die Abstraktheit seines Fragens, die Punktualität seiner Perspektive zu erkennen. Insofern aber das große Zusammenspiel das Angelegtsein der Natur auf das Zusammen vollendet und dessen Gestalt im Bereich des Humanen darstellt, ist im Begriff des Zusammenspiels nicht nur eine bestimmte gesellschaftliche Praxis, sondern in der dialektischen Verschränkung der Momente des Zusammen und der Erweiterung als materialistischer auch ein produktives Naturverhältnis gemeint, daß also Produktion jenseits des von den Denk- und Handlungsformen der Tauschabstraktion abgesteckten Rahmens

(101) Reiche, a.a.O., S. 176.

geschieht. Die Kategorie der Produktivität übergreift aber die der Reproduktion der Menschengattung, der Charakter der Reproduktion läßt also beträchtliche qualitative Änderungen mit der Veränderung der produktiven menschlichen Tätigkeit überhaupt erwarten.

7. Das Ästhetische

Wenn der absolute Inhalt der vernünftigen Diskussion die Gesellschaft der ästhetischen, spielenden Menschen ist, ergibt sich folgende Alternative: entweder man stellt sich offen auf den Machtstandpunkt, verläßt die Ebene der vernünftigen Diskussion und fällt hinter den politischen Horizont der bürgerlichen Gesellschaft, die Idee des Gesellschaftsvertrages zurück in den Zustand pseudofeudalistischer Barbarei, wie es mit den Mitteln der modernen Technik der Nazifaschismus vorexerziert hat. Oder man akzeptiert den absoluten Inhalt der vernünftigen Diskussion als Realisierung der freisetzenden Vernunft, die mit der Pluralität von Werten, Lebensstilen, Erkenntnismethoden wirklich Ernst macht, sie nicht nur zur verdeckten Beibehaltung des Ausbeutungsprinzips benützt.

Diese beiden Wege können wir abgekürzt als den "Weg des Lebens" und der Steigerung des Lebens und als den "Weg des Todes", des: der Mensch ist dem Menschen ein Wolf gegenüberstellen.

Wer die 'Wahl', vor die hier gestellt wird, wirklich begriffen hat, ist bereits ein Stück auf dem Weg des Lebens gegangen. Nicht irgendetwas wird ja gewählt, sondern das Wählenkönnen selbst wird ergriffen, die Alternativität, die Möglichkeit - das Ästhetische.

Das Ästhetische begreifen heißt, sowohl es zu ergreifen wie, von ihm ergriffen zu werden. Begreifen ist letztlich auch ein Ergreifen. Nur dies zu verdeutlichen, ist das Ziel unserer Bemühungen. Und das Ziel jeder Erziehung, die bisher "vor allem eine weitgehende Konditionierung der Triebe, eine Maschine zur Zermalmung des Individuums" (102) gewesen ist, muß es sinnvoller Weise sein, die Menschen fähig für diese Wahl zu machen, lebensfähig; nicht für die Schule, für das Leben lernen wir.

("Philosophie muß nur die Fehler unserer Erziehung gutmachen - sonst hätten wir sie nicht nötig." (103))

In der Mythologie der bürgerlichen Gesellschaft wird als deren kollektive Idee, als deren allseits akzeptiertes Ziel seit Hobbes die Sicherung des Lebens genannt, wo es in Wirklichkeit um die Sicherung des Kapitalismus als Lebens- und Gesellschaftsform gegangen war.

Insofern 'wir' der Gesellschaft ein Ziel geben, scheinen wir die "Offenheit" der Gesellschaft zu verneinen - zum Ingrimme der Pluralismusschwätzer. Diese Forderung und dieses Ziel ist die wirkliche Vielheit, nicht nur der Meinungen, so wie die Sinnlichkeit, dieses Wort in der Vielfalt seiner Bedeutungen genommen, das Wort übersteigt, so wie ein wirklicher Braten etwas anderes ist als ein zitierter Braten. Freilich wird hier nicht einer wortlosen, grunzenden Sinnlichkeit das Wort geredet,

(102) J.-M. Brohm, Psychoanalyse und Revolution, S. 270

(103) Novalis, Werke und Briefe, S. 417.

sondern der Vielfalt der Sinne und des Lebens als einer gesellschaftlichen Praxis dieser Vielfalt, als eine allgemein praktizierte Verwirklichung dieser einen Wahrheit: daß Vielfalt sein müsse, so wie Leben - soweit diese sich nicht selbst negiert, wie im Falle von autoritärer Herrschaft, Sklaverei, Ausbeutung.

Das Leben muß zu seiner Sprache finden, in der schlechte Begriffe und falsche Konstruktionen nicht mehr vorkommen; es muß ein auf sich bezogenes, sich lebendes, in dieser Distanz zu sich sowohl sich von sich trennendes wie sich bestätigendes: sich spielendes Leben sein. "Damit Glück substanziell werde, dem Dasein den Ton verleihe, bedarf es ... des Begriffs." (104) Die Funktion der Sprache ist es, "Widerstand" zu sein gegen "leeres Dasein" des fließenden Lebens, als dessen "Rückgrat" (105), wie umgekehrt im Knochen "die Flüssigkeit selbst sich ... 'aus-gesprochen'" (106) (sich abbildend verfestigt, H.K.) hat. Im Pulsieren der niederen Organismen endigt ja bereits das bloße Verfließen, das uns im Gemurmels des Baches zum Ihm-Gleichwerden in der Selbstaufgabe verlockt. "Daß unser Körper ein gebildeter Fluß ist, ist wohl nicht zu bezweifeln." (107)

Im Spiel geht das Prinzip der Strukturierung, ohne die Leben nicht denkbar ist, von der Sprache über in das Leben selbst: es ist die höchstgesteigerte Einheit von Unmittelbarkeit und deren Negation.

Spiel als eine Art aktiver Schlaf, Entfernung aus der Realität bei gesteigerter Motilität, hat mit dem hypnoiden Zustand gemeinsam "eine vermehrte Aktivierung des Zentralnervensystems zu bewirken" (108), steht aber im Gegensatz zu diesem zur

(104) Horkheimer und Adorno, a.a.O., S. 256

(105) a.a.O., S. 297

(106) T. Schwenk, Das sensible Chaos, S. 23

(107) Novalis, Schriften Bd. 3. Das philosophische Werk II, S. 595

(108) Dicks 1965, nach G.de la Vega, Die Heroin-Sucht, S.142.

Wirklichkeit in einem angespannten Verhältnis der Distanzierung, die zugleich eine vom Spiel selbst als Wirklichkeit ist. "Spiel" meint, daß die Unselbständigkeit, das Tun-für-etwas, nicht nur aus der Selbständigkeit heraus geschieht, sondern diese sich darin auch bestätigt: Tun-für-etwas, das auch Tun-für-sich, sich spielen ist. Adorno gewahrt das an Huizingas "eindringlicher Lehre vom Humor" (109) und zitiert dessen Ausführungen über Spiel als ein Tun als ob: "Man möchte sich fragen, ob nicht auch für den Wilden von Anfang an mit seinem Glauben an seine heiligsten Mythen ein gewisses Element von humoristischer Auffassung verbunden ist." (110) "Ein halb scherzendes Element ist vom echten Mythos nicht zu trennen." (111) Schließlich: "In dem Begriff Spiel selbst wird die Einheit und Untrennbarkeit von Glauben und Nicht-Glauben, die Verbindung von heiligem Ernst mit Anstellerei und 'Spaß' am besten begriffen." (112)

Mit Recht sieht Huizinga hierbei ab von den kompensierenden und suchthaften Tätigkeiten, die umgangssprachlich ebenfalls Spiele genannt werden; es handelt sich hier um Formen des Spiel-von-...-Seins, ums Verfallen an einen Selbstablauf, über den wir nun einiges sagen wollen.

Für ästhetische Betrachtung liegt im Selbstablauf die Schönheit einer auf sich begrenzten, bis zur Reibungslosigkeit perfektionierten und damit zugleich das Bild zwangloser Willkür bietenden Subsumtion, dies verrät sich in Wendungen, wie der vom 'Spiel der Achsen'. Der Reiz rührt dabei aus einer Mischung von Angst und Verlockung, die das distanzierte Betrachten des Selbstablaufes provoziert, wie ähnlich die Alpen mit ihren

(109) Adorno, Ästhetische Theorie, S. 471

(110) Huizinga, a.a.O., S. 127

(111) a.a.O., S. 140

(112) a.a.O., S. 31.

gefährlichen Schründen dem Flachländler Kant aus sicherer Entfernung als erhaben-schön sich darstellten. Angst vor völligem Verlust der Individualität, Lockung dazu, ins wohlorganisierte Übermächtige als in eine schoßhafte Geborgenheit, die statt gefährlicher Neuigkeiten nur noch das Immergleiche sichert, nur die Wiederholung zuläßt, einzugehen. Selbstablauf, der reine Gestus der Macht, die alles Widerständige aus ihrem Bereich getilgt hat, sucht in den Theorien vom Staat als selbständiger, die gesellschaftlichen Gegensätze zusammenzwingender Einheit, nach politischer Realität. Dem späten Hegel war höchste Philosophie die des Staates, der, schopenhauerisch gesprochen, das Rad des Ixion, des gesellschaftlichen entfesselt tobenden Malstroms des Kapital-Imperialismus stillstellen sollte. Je mehr der Staat zum Parasiten der arbeitenden Klasse verkam, desto mehr entfaltete sich die "bürgerliche Staatstheorie als ästhetische Theorie des Politischen." (113) Zuschauer und Teil des in sich spielenden Selbstablaufes fallen zusammen: " - denn nur als ästhetisches Phänomen ist das Dasein der Welt ewig gerechtfertigt", ruft Nietzsche aus, "- während freilich unser Bewußtsein über diese unsere Bedeutung kaum ein anderes ist, als es die auf Leinwand gemalten Krieger von der auf ihr dargestellten Schlacht haben." (114) Für Carl Schmitt schließlich ist der Staat, der "seine Ordnung in sich, nicht außerhalb seiner selbst" (115) hat, ein "politisches Kunstprodukt" (116), und dessen innere Logik "führt nicht zur Person, sondern zur Maschine". (117) Schmitt feiert den modernen Staat mit seiner modernen, brutal und unbeteiligt zuschlagenden Polizei "als das erste Produkt des technischen Zeitalters ... als die machina machinarum." (118)

(113) M. Jürgens, Der Staat als Kunstwerk, S. 120.

(114) F. Nietzsche, Die Geburt der Tragödie aus dem Geiste der Musik, Werke in 3 Bdn., Bd. 1, S. 40.

(115) C. Schmitt, Leviathan, zit. nach Jürgens, a.a.O., S.122

(116) a.a.O., S. 123

(117) ebenda

(118) ebenda

"Kunstprodukt Staat", Benjamins "Ästhetisierung der Politik" meinen, daß die Funktion der kontingenten, die Gesellschaft zusammenhaltenden Zentralidee, Hegels geschichtsphilosophisch absoluter Geist, selbst zur Zentralidee wird; die Tautologie der funktionierenden Funktion, des Selbstablaufs als verdinglichter, von abstrakten Spielregelsystemen gesteuerten Totalität wird im Maschinen-Ästhetikum Staat, zugleich Anästhetikum politischen Bewußtseins, zur zentralen Idee. M. Jürgens Folgerung, das Ästhetische, sofern es im Kunstwerk von Künstlerindividuen hergestellt sich verkörpert, auf sich beruhen zu lassen, dagegen das politische Ästhetische des totalitären Selbstablaufs der Gesellschaftsmaschine mit ihren Ritualen der Freiheitlichkeit durch die unterdrückte Klasse selbst bekämpfen zu lassen, entspringt einem Idealismus des "Proletariats", der keinen Zusammenhang zwischen Sensibilität und geschichtlichem Fortschritt, wie mühsam dieser sich heute auch in der Dialektik von politischer und ästhetischer Verelendung konstituieren mag, zuläßt, der die geknechteten Vorfahren zum Ideal erhebt, welches das Bild der befreiten Enkel von sich weist. (119) Diesen Pessimismus teilt Jürgens mit Adorno, insofern dieser Spiel als funktionierendes, ablaufendes, zwanghaft entindividualisierendes Leben mit Spiel als einer Aktivität, in der Leben sich erweitert, verwechselt. Adornos Ästhetische Theorie insgesamt ist nichts anderes als der Versuch, sich mit der Kunst über die Kritik an Selbstablauf und fraglosem Einstimmen aus theoretischer Distanz heraus zu solidarisieren. Wo Jürgens über den utopischen Potenzen der bestehenden Maschinerie das Ästhetische verdrängt und es nur noch im Politischen des Systems der Negation des Menschen erblickt, um auf den hierzulande immer emphatischer antizipierten Versorgungssozialismus hinzuweisen, der das

(119) vgl. Jürgens, a.a.O., S. 119.

Produktionsproblem, das wir als Teil des Problems des Ästhetischen verstehen, revisionistisch außer acht und damit auf den Schultern der schuftenden Arbeiter läßt, ist für Adorno Kunst ziemlich dasselbe wie unversöhnliche Kritik; diese denkt, was jene inne wird: "Nur wo Spiel des eigenen Grauens innewird, wie bei Beckett, partizipiert es irgend an Versöhnung." (120)

Wegen dieser Verwechslung von Selbstablauf und Erweiterung spielenderweise, die keinem intellektuellen Unvermögen sich verdankt, sondern einer äußersten Sensibilisierung gegen Entindividualisierung, in der allein ihm noch Individualität anschaulich war, zeigt sein Exkurs über das Spiel den Bruch, im ersten Teil am Spiel repressive Archais, ritualistischen Zwang und den der Wiederholung zu gewahren, dann aber mit Huizinga Humor, Selbstdistanz, Bewußtheit also in aller Hingabe. Sein dem Antifaschismus entsprechender Antibiologismus nötigt ihn, Huizingas "Insistenz auf einer Einheit, in der schließlich die Spiele von Tieren, Kindern, Wilden und Künstlern nur graduell, nicht qualitativ sich unterscheiden sollen" (121), ebenso abzulehnen wie Huizingas Lehre, der Mensch spiele nicht nur mit der Sprache, sondern diese selbst entstehe als Spiel." (122) Aber die Sprache entledigt sich nicht nur spät erst der "praktischen Nötigungen" (123), sondern sie entsteht wie vieles in der Welt, auch ohne praktische Nötigung, insofern sich nämlich in alle Tätigkeiten etwas davon sich fortsetzt, daß die Welt selbst ohne Nötigung entstanden, ein Spielzeug des göttlichen Kindes ist; genauer wird man es wohl nie formulieren können. Sprache ist die Zu-richtung der lustvollen, spielerischen, oralen Aktivität des Kindes, eine Form des lustvollen und produktiven, nämlich

(120) Adorno, a.a.O., S. 470

(121) a.a.O., S. 472

(122) a.a.O., S. 471

(123) ebenda.

nährenden Zusammenspiels mit der mütterlichen Brust, der offizielle Rest dieser Aktivität, der gewöhnlich seine Ursprünge verdrängt. Das schlägt auf Sprache zurück; als nicht Sprache des Lebens ist sie ein Totes; nur wenn sie sich mit ihren Ursprüngen verständigt, vermag sie als ein Teil des Lebens in der Versöhnung mit ihnen dieses erweitern helfen. Vor ihrer Meliorisierung steht die Pervertierung des Ursprünglichen zum zerstörerisch Titanischen, das unterm Erdboden an den Ketten zerrt. Titanisch am Vorweltlichen ist allein der Druck der Verbote und Drohungen, mit denen die Realität den ungeschickten Versuchen des Kindes begegnet, den Konflikt zwischen Geborgenheits- und Abhängigkeitsempfinden auf seine Weise zu lösen: im Bilde der Hydra ist auch der Traum des Knaben versteckt, sich den Penis beliebig nachwachsen lassen zu können, den einem der Vater zu rauben droht, Traum auch davon, vielfach zu sein, brüderliche Horde und Einzelner. So umgeht der titanische Traum die Realität, seine Arbeit ist listiges ins Werk Setzen, dieses die Aktivität des Verdrängten als Verschlagenheit gegenüber dem Übermächtigen, Brutalität den Untergebenen gegenüber, wie sie Odysseus auszeichnen. In Kerenyis Unterscheidung zwischen dem *nus* des Zeus - "stillstehend und ruhig wie ein Spiegel: er entdeckt alles, ohne zu suchen, ja alles entdeckt sich in ihm" (124) - und dem titanischen Geist - "unruhig und erfinderisch und mit Vorbedacht und Spürsinn stets auf der Suche" (125) - ist die Zerreißung in die erhabene, stille Macht und die Aktivität als Gewalt ausgedrückt. Der *nus* des Zeus ist die Subjektivität objektivistisch prinzipiert zum Übersubjekt, von dem es in der Dialektik der Aufklärung heißt: "wenn es, idealistisch, die Welt aus dem grundlosen Ursprung seiner selbst entwirft, erschöpft

(124) Kerenyi, Die Religion der Griechen und Römer, S. 199
(125) ebenda.

es sich in sturer Wiederholung." (126)

Die Schlinge, die als das Symbol des titanischen, erfinderischen Geistes, des Spiels um etwas gelten kann (auf den Jahrmärkten findet man das survival des Schlingenwurfs in den Ringwerfspielen), ist der noch zu Zwecken entfremdete, seinen Zweck nicht in sich habende Kreis.

Die heutigen Technokraten verstehen sich als die engagierten Propheten des zweiten Paradieses, in dem alle Krummheit zum Rückkoppelungskreis und das Gesamtsystem zum einzigen Subjekt geworden sein wird. Solche fragwürdigen technologischen Projektionen des archetypischen Kreises haben heute ihren Sinn, wo sie artifiziell planspielhaft antizipiert und als eine Art Technik der Technik lehren, daß die blinde Expansion in hundert Jahren zum Untergang der Zivilisation führen muß.

(127) Freilich darf aus diesen futurologischen Mikrokosmen kein unreflektierter Antitechnizismus gefolgert werden, sondern eher die Selbstbegrenzung der Technik in ihrer Quantität zugunsten ihrer neuen Qualitäten, wie ebenso die menschliche Gattung daran ihre Qualität wird messen können, wieweit sie sich, was die Zahl der Individuen angeht, zügelt. Die Frage der Technik mußte hier angedeutet werden, weil an sie die einer Verwirklichung des Ästhetischen oder, mit Marx, der Sinne als Praktiker geknüpft ist. Je mehr die Organe des Menschen technisch verlängert wurden, desto mehr wurden sie unter blindnaturhaften gesellschaftlichen Verhältnissen auch eingeengt, ihr freies Spiel abgetötet. N. Wieners geniale Gedanken verkörpert sich, wie er schließlich beklagen mußte, pervertiert im IBM-Konzern.

(126) Horkheimer und Adorno, a.a.O., S. 222

(127) vgl. D.H. Meadows, The Limits to Growth.

Drastisch zeigen ja diesen Zusammenhang die erwähnten systemtheoretischen, futurologischen Extrapolationen, die man als technische Erweiterung der globalen technischen Intelligenz verstehen kann: sie enden mit der Katastrophe - freilich auf dieser Ebene nur menetekelhaft, nicht real. Allegorisch stellen dieses Verhältnis die Kapseln im Weltraum dar, in denen schizoide, schweigsame und auf Reaktionen gedrillte vierzigjährige Embryos Knöpfe drücken.

"Das Wahrzeichen der Intelligenz ist das Fühlhorn der Schnecke 'mit dem tastenden Gesicht' ... Das geistige Leben ist in seinen Anfängen unendlich zart. Der Sinn der Schnecke ist auf den Muskel angewiesen, und Muskeln werden schlaff mit der Beeinträchtigung ihres Spiels." (128)

Der Zusammenhang von Denken und Tun ist ein vernünftigdialektischer als der auch von Lebensaktivität in Freiheit und Lebensentfaltung. "Die entfaltetere Tiere verdanken sich selbst der größeren Freiheit, ihr Dasein bezeugt, daß einstmals Fühler nach neuen Richtungen ausgestreckt waren und nicht zurückgeschlagen wurden." (129) Der Begriff selbst ist ein äußerst verfeinertes Begreifen, die exterozeptive Tätigkeit schlechthin, die eingebettet ist in das propriozeptive Spiel der Muskeln.

Paracelsus trug dem Rechnung, als er zwischen die Prinzipien des Geistes und der Seele als drittes den Leib, die "Greiflichkeit" stellte. (130) Marx' Beschreibungen des Arbeitsprozesses

(128) Horkheimer und Adorno, a.a.O., S. 308

(129) ebenda

(130) Paracelsus fügt den beiden metallischen Prinzipien Sulphur und Mercur ein drittes hinzu, das "Sal" oder die "Greiflichkeit". H. Silberer schreibt dazu: "Nach meiner Meinung hat Paracelsus damit keine prinzipielle Neuerung eingeführt, sondern nur terminologisch in ein neues System gebracht, was andere schon vor ihm gesagt, wenn auch nicht so konsequent ausgeführt haben. Die Prinzipien: Mercurius, Sulphur und Sal ... werden

an der Maschine, bei dem der Arbeiter zu deren punktuellm Anhängsel zusammenschrumpft, kann man mit dem Satz zusammenfassen, daß hier der Mensch im Prozeß entfremdeter Arbeit zur Narbe gemacht wird: "an der Stelle, an der die Lust getroffen wird, (bleibt) eine unmerkliche Narbe zurück, eine kleine Verhärtung, an der die Oberfläche stumpf ist. Solche Narben bilden Deformationen. Sie können Charaktere machen hart und tüchtig, sie können dumm machen - im Sinn der Ausfallerscheinung, der Blindheit und Ohnmacht ... Und nicht bloß die verbotene Frage, auch die verpönte Nachahmung, das verbotene Weinen, das verbotene waghalsige Spiel, können zu solchen Narben führen. Wie die Arten der Tierreihe, so bezeichnen die geistigen Stufen innerhalb der Menschengattung ja die blinden Stellen in denselben Individuen, Stationen, an denen die Hoffnung zum Stillstand kam, und die in ihrer Verfeinerung bezeugen, daß alles Lebendige unter einem Bann steht." (131)

Das Ästhetische ist die Wirklichkeit des Möglichen, wie das Ethische die Möglichkeit des Wirklichen ist im Sollen des Guten. Aber insofern nichts Ethisches ohne Sensibilität ist, ist Sensibilität, als Aktivität verstanden, nicht als jener Grenzfall reiner Passivität der kantischen Erkenntnistheorie, das Ästhetische, das sich selbst wie das Ethische übergreift. Das wahrhaft Ethische ist darum das sich auf das Ästhetische hin bewegende, nicht das sich als einfachen Unterschied zum Ästhetischen begreifende Ethische - die "ewige Revolution", von der Novalis und F. Schlegel sprachen.

in der Folge von den Alchemisten in ihrer Kunstsprache außerordentlich viel verwendet. Sie werden gern auch genannt: Geist, Seele und Leib." - Probleme der Mystik und ihrer Symbolik. S. 77

- (131) Horkheimer und Adorno a.a.O., S. 309 f. - Das Proletariat ist die "blinde Stelle" in der Klasse der Bourgeoisie.

Definiert man aber in dieser Weise das Verhältnis des Ästhetischen zum Ethischen, so kann auch nach dem Verhältnis des Ästhetischen zur religiösen Erfahrung gefragt werden, eine Frage, die durch die vielen neuen subkulturellen Religionsbildungen nehegelegt ist. Roszak sieht mit dem Ende des "Heiligen" den moralischen Nihilismus heraufziehen. "Die Erweiterung des objektiven Bewußtseins muß notwendig zu Lasten der moralischen Sensibilität gehen, Wissenschaft rottet die Erfahrung des Heiligen aus, wo immer sie auftaucht, und sie tut dies ohne Hemmungen ... Und wo kein tiefes und lebendiges Gefühl für das Heilige vorhanden ist, kann keine ethische Bindung entstehen, die mehr ist als oberflächliches humanistisches Gerede. ... Nachdem das objektive Bewußtsein mit Hilfe der scharfen Klinge wissenschaftlicher Skepsis unsere Kultur von allen irrationalen Schranken befreit hat, die der Forschung und Manipulation im Wege stehen, ist der Weg für Aktivitäten in allen Richtungen frei. Und die Möglichkeiten werden genutzt." (132) Die Beispiele, die Roszak anführt, zeigen, daß die im Betrieb der objektivistischen Wissenschaften genutzten Möglichkeiten der "Forschung und Manipulation" zur Zerstörung der Erfahrung des Ästhetischen, zur Verstümmelung des Lebens führen. Offenbar versteht Roszak das Heilige als ein Tremendum, das sich in der "Ehrfurcht vor dem Leben", Albert Schweitzers lebensethischer Grunderfahrung, konkretisiert. Solche Erfahrungen können wir dem Ästhetischen zurechnen, da ohne Gefühle der Ehrfurcht vermutlich gewisse Erfahrungen des Lebens nicht zugänglich sind; für die Bestimmung des Verhältnisses des Ästhetischen zum Religiösen ist aber Roszaks Gegenüberstellung des "Heiligen" und des "objektiven Bewußtseins" nicht tauglich, weil sie die Dialektik der realen Prozesse, für welche die Begriffe stehen, nicht sichtbar macht. Entkirchlichung und Entritualisierung ist Moment

(132) Roszak, a.a.O., S. 385.

des Autonomiestrebens des frühkapitalistischen Bürgertums. Die Forderung der Affektlosigkeit, notiert Horkheimer, "stammt aus den Zeiten, in denen die bürgerliche Wissenschaft noch eine Vorkämpferin der Menschheit war, und hat ihre Heimat in der ehemals aggressiven Physik und Chemie. Die Abwendung der Naturforschung von den kirchlichen Autoritäten und ihr Rückgriff auf das Experiment waren selbst freilich äußerst parteiisch und affektiv." (133) In der bürgerlichen Wissenschaft verkörpert sich anfänglich eine veränderte gesellschaftliche, nämlich antifeudale Konstellation der Triebverwirklichung, die ihr den affektiven Elan verleiht. Dagegen führen im heute übergewichtigen "Gehäuse" (M. Weber) der Bürokratie und Technokratie die positivistischen Wissenschaften das Geschäft der Säkularisierung im Ritus der Abgrenzung fort. Gegenüber der naturaufschließenden Magie des Spiels ist das Ritual als Praktik der naturbannenden Magie zu verstehen, als Konstituens abstrakter Identität, die das in sich nicht konkretisiert, was der Bildung von Identität und Identitätssystemen vorausgeht: Erste Natur, Triebgrund (K. Heinrich), wenn man will: Gott, den Alfred N. Whitehead als das "Prinzip der Konkretisierung" (134) verstand.

Ich stelle hier die These zur Diskussion, daß die Praxis der rituellen Abgrenzung mit der Praxis der instrumentellen Abgrenzung tendenziell in Konflikt gerät. Soweit die Wissenschaft am Interesse an der Verfügung über vergegenständlichte Prozesse orientiert ist, wird die Abgrenzung, die genaue Definition der Elemente des wissenschaftlichen Identitätssystems, von der Pragmatik dieses Interesses geleitet. Das darüber hinaus betriebene Ritual der Abgrenzung dient dazu, Störungen des Kapitalverwertungsprozesses, wie sie sich aus der To-

(133) Regius, a.a.O., S. 254

(134) vgl. das Schlußkapitel "Gott" in: Wissenschaft und moderne Welt.

talitätsqualität unabgegrenzter Begriffe durch Herleitung gegenläufiger, emanzipatorischer Handlungsanweisungen ergeben können, auszuschließen. Das Kapital ist ja die eine, allein gültige "reale Universalie", die sich auch höchst "real", nämlich imperialistisch, entgrenzt. Wie der "Positivismusstreit" in der deutschen Soziologie des letzten Jahrzehntes gezeigt hat, wird dann Abgrenzung zur irrationalen Schranke und zum Mittel, widervernünftige Denk- und Handlungszwänge zu ritualisieren und zu mystifizieren, wenn es im Interesse der realen Universalie "Kapital" gilt, eine kritische Selbstreflexion der Wissenschaft abzuschneiden, den Rationalismus "positivistisch zu halbieren", wie Habermas sagte. Anzeichen des Konfliktes zwischen dem Ritual der Abgrenzung als Moment der spätkapitalistischen Ideologie und der instrumentellen Abgrenzung (die selbst noch "Nebenwidersprüche" enthält) sind die seit Jahren notorischen Diskussionen der Probleme der Umweltverschmutzung, der Bevölkerungsexplosion, der Infrastruktur.

Wenn sich aber ritualistische Momente in den Hochburgen der Säkularisierung selbst aufzeigen lassen, dann kann schwerlich gegen das objektive Bewußtsein der Wissenschaft, Technik und Bürokratie das Heilige aufgeboten werden. Nicht reaktionär das Ende und die Stillstellung von Aufklärung und Säkularisierung ist zu fordern, sondern deren praktische Dialektik, die auf den Menschen als spielendes Wesen zielt.

Die ästhetisch-desemantisierende Tätigkeit des Spieles würde im Sinne der freisetzenden Vernunft nicht die in ihrer dialektischen Einheit produziert-produzierende Natur auflösen in eine symbolische und rituelle Beziehung zu transzendenten Mächten, sondern ihr zum Ausdruck verhelfen. Das in der neuzeitlichen Wissenschaft endlich zu sich selbst gekommene Physiologische, die seit Millionen von Jahren sich entwickelnde und anpassende

belebte Materie, wäre in die Praxis des großen Zusammenspiels einzubringen und zu vollenden, d.h. der ihr aufgezwungenen Züge von chaotischer Mannigfaltigkeit zu entkleiden, wie alle produktiven Vermittlungen der Triebe in ihren geschichtlichen Manifestationen. In der Gleichzeitigkeit des Alls, des Mittleren und des Einzelnen im Zusammen-Spiel treten die Gegenstände in ihrer Positivität hervor; sie werden zu Spielen wie die Spielenden, ihr Augenblick ist der Moment der ästhetischen Erweiterung, in der sie auf das Zusammenspiel hin sich überschreiten.

In der Erotik befindet sich das Leben im Zustand der Möglichkeit seiner selbst, Erotik ist darum weniger als ein Zustand, vielmehr als das Schwellen und die Exuberanz zu beschreiben. Die Erotik ist jene Aktivität des Lebens, in der Leben sich als Leben einschränkt: ein Übersichhinausgehen, das zugleich ein Beisichbleiben ist, während in Tod und Kampf die bloße Ausbreitung als Selbstverlust stattfindet. "In der Liebe ist das Getrennte noch, aber nicht mehr als Getrenntes - als Einiges, und das Lebendige fühlt das Lebendige." (135) Es greift in ihr auf sich über, um sich zu erweitern, die erotische Gemeinsamkeit ist unmittelbare aktive Vereinigung der Geschlechter, in der das Leben eine von sich reichere Qualität annimmt. Aber es bleibt in der Erotik auf sich selbst bezogen, es wird zur Möglichkeit seiner selbst, nicht zur Möglichkeit überhaupt, es bezieht sich nicht auf die Möglichkeit selbst.

In den Bewegungsspielen der Tiere öffnet sich das Leben zu seinen Möglichkeiten als den spielerischen appetenzhaften Aktionen. Das gilt auf einer qualitativ anderen Stufe auch für menschliches Spielen, soweit es nicht neurotisches oder bloß

(135) Hegel, Jugendschriften. S. 246.

Appetenz abführendes Tun ist. In der Vereidigung des Spielbegriffes auf bloße Appetenzabfuhr durch manche Verhaltensforscher (136) steckt die Affirmation zum heutigen Zugerichtetsein des Menschen auf 'Tätigkeiten', das spielenderweise kompensiert werden muß. Spiel heißt, daß der Mensch als lebendiges Wesen sich auf die Möglichkeit bezieht, sich als Möglichkeitswesen offenbart. Der Unterschied zwischen dem Tierspiel und menschlichem Spielen als eine solche Offenbarung kann schematisch dargestellt werden, wenn man den Gesamtbereich nützlicher, instinkthafter Handlungen, in dem also die Vielfalt der vorkommenden Situationen enthalten ist, als eine Linie darstellt, die sich aus zwei Strecken zusammensetzt. Die linke Strecke bedeutet die aktuellen Handlungen in Beanspruchungssituationen, die rechte appetenzhafte spontane Handlungen, deren Ablaufschema längere Zeit nicht gefordert wurde. Das Tier 'spielt' sie, als ob hier ein Bedürfnis des Organismus bestünde, sich den Gesamtbereich vitaler Aktionen verfügbar zu halten, wie ja überhaupt jede "Reaktion" eines lebendigen Organismus aus einer Eigentätigkeit heraus erfolgt, nicht aus dem Nullzustand, alle Aktionen eigentlich nur die Ausläufer der organismischen Eigentätigkeit darstellen. So wie auf tieferer Stufe das homeostatische Gleichgewicht aufrechterhalten wird, so wird auch auf der Stufe der Instinkthandlungen die vitale Ganzheit erhalten. Deutlich wird das etwa an Kneutgens Versuchen mit dem Eichhörnchen, das Fluchtspiele spielt, wenn es längere Zeit nicht gejagt wird, und Freßspiele, wenn es gemahlenes Futter bekommt.

Beim Menschen würden die beiden Strecken bedeuten: die eine: gemeinhin heute als 'nützliche' angesehene Tätigkeiten, die andere die nicht unmittelbar nützlichen 'Spiele', die aber inso-

(136) vgl. J. Kneutgen, Der Mensch ein kriegerisches Tier, Kapitel III, "Spiel und Ernst", S. 31 ff.

fern als nützlich gelten, soweit sie die Menschen zu regenerieren geeignet erscheinen. Dazu gehören auch appetenzhafte Tätigkeiten, ähnlich denen der Tiere, nur verdankt die Möglichkeit derartiger Vergleiche sich der Verdinglichung unseres heutigen Lebens, bzw. der repressiven Archaik der tribalistischen Gesellschaften; aus beidem liest dann die Verhaltensforschung biologisch konstante Handlungsstrukturen heraus. Reduktion auf Tierhaftes in zweiter Natur gilt für Natur überhaupt. Beim Menschen müßte aber noch eine die beiden anderen Strecken überlagernde Linie hinzukommen; sie hebt die Unterteilung der unteren Linie auf, angedeutet ist mit ihr der Protest gegen den verkürzten Begriff der Nützlichkeit, ein Teil des uns gegenwärtig steuernden gesellschaftlichen Mythos.

Nützlichkeit? Sicherung? Reproduktion des Lebens? "Der Nutritionsprozeß ist nicht Ursache sondern nur Folge des Lebens" (137), antwortet uns Novalis.

Wenn Marx schreibt: "Der Mensch lebt von der Natur, heißt: Die Natur ist sein Leib, mit dem er in beständigem Prozeß bleiben muß um nicht zu sterben" (138), so ist hinzuzufügen: damit ist noch nichts darüber gesagt, wie er lebt, insofern das Leben mehr ist als: nicht sterben, wie sich also die Naturform Leben mit seiner Geschichtsform verbindet. J. Habermas denkt in der Tradition der philosophischen Anthropologie diesen Gedanken als erkenntnistheoretische Reflexion des Zusammenhanges von sich durch Interessenzusammenhänge hindurch vermitteln-der Interpretation und der Oberflächenkategorie der Selbsterhaltung. "... das Interesse der Selbsterhaltung ist gebrochen; es ist weder empirisches Bedürfnis noch die Systemeigenschaft eines Organismus. Das Interesse an Selbsterhaltung kann nämlich

(137) Novalis, Werke und Briefe, S. 448

(138) Marx, MEW Ergänzungsband, 1. Teil, S. 516.

unabhängig von den kulturellen Bedingungen ... gar nicht definiert werden. Das Interesse an Selbsterhaltung kann nicht unversehens auf die Reproduktion des Lebens der Gattung abzielen, weil diese Gattung unter den Existenzbedingungen der Kultur das, was ihr als Leben gilt, selber erst interpretieren muß." (139) Die diesem "forschungstranszendentalen" Argument entsprechende gesellschaftliche Wirklichkeit ist in A. Wellmers Kritik an Marx' Begriff der "gemeinschaftlichen Kontrolle" des "Stoffwechsels mit der Natur" angedeutet. (140) Hier werde die "Auflösung gesellschaftlicher Herrschaftsbeziehungen selbst wieder gedacht nach dem Modell der 'Unterwerfung' von Natur ... die 'Gemeinschaftlichkeit' kann nicht nur in der Weise bestehen, in der das Notwendige geregelt wird, sie muß vielmehr zugleich die Weise sein, in der über das, was notwendig ist, entschieden wird." (141)

Die anthropologische Einsicht, daß der Mensch das Wesen ist, das immer aus einem Selbstverständnis heraus lebt, er also das ist, als was er sich interpretiert, nicht bloß ein selbstreproduktiver Organismus, kann überhaupt nur in einem sozialen Klima der Offenheit, produktiver Phantasie und nichtunterdrückter unzerrissener Sinnlichkeit realisiert werden. Wenn wir zur Bezeichnung der konstitutiven Tätigkeit als desemantisierende und polysemantisierende Verbalisierungen einbeziehende und zu Gruppen vereinigende Aktivität das Wort Spiel verwenden, können wir von einem spielhaft-ästhetischen Leben sprechen. Produktive Phantasie ("Kreativität") ist ja den Ergebnissen der dynamischen Psychiatrie zufolge nicht, wie Freud dachte, sublimierte Es-Aktivität, der Versagung und Verdrängung vorausgehen müßte, die Weiterführung der Kindheitsprobleme mit anerkannten und gebilligten Ausdrucksformen (Kunst, Wissenschaft),

(139) Habermas, Erkenntnis und Interesse, S. 350

(140) A. Wellmer, Kritische Gesellschaftstheorie und Positivismus, S. 124.

(141) ebenda.

sondern Ich-Erweiterung in einem Gruppenzusammenhang - spielend zwischen gruppenprovozierter Ich-Diffusion und gruppenkontrollierter Ich-Kontrolle -, in der der einzelne Primärprozesse freisetzt und die Tätigkeit des coenästhetischen Systems integriert. (142)

Habermas antizipiert als "forschungstranszendentalen Gesichtspunkt" (143), was er der "genauen Phantasie" (144), die die objektiv mögliche Emanzipation vom lebensvernichtenden System, konkrete Utopie also, zu artikulieren hat, überläßt. Er trennt damit aber Reflexion und Phantasie, beides von der Praxis, petrefiziert Reflexion in wissenschaftslogischer Argumentation und weist der Phantasie die Rolle des Außenseiters zu. Die Perspektive einer Gesellschaft, die, in der Dimension von Selbstreflexion handelnd, es wirklich praktiziert, daß der Mensch das sich interpretierende und produzierende Wesen ist, er als solcher in der Wirklichkeit des Möglichen lebt, öffnet sich nicht. Ich nehme dagegen an, daß eine teleologische Beziehung zwischen einer Gesellschaft besteht, die ihr Kulturmuster sich nicht kontingent - politisch ausgedrückt: diktatorisch, faschistisch, kapitalistisch - vorschreiben läßt, sondern die radikaldemokratisch über sich selbst verfügt, und einem ästhetischen Lebensstil der in ihr lebenden Individuen. Mit diesem in gesellschaftlicher Bewußtheit inaugurierten Lebensstil werden Kreativität, spielhaft-erotische Aktivität und sinnliche Kommunikation das Medium ungeahnter Produktionsmöglichkeiten sein. Freilich wird

(142) Zum visceralen, ganzheitlichen Kommunikationsmodus des "Coenästhetischen Systems" im Gegensatz zum diakritischen System des "normalen" Erwachsenen vgl. R. Spitz, Vom Säugling zum Kleinkind, S. 150 ff. zur Kreativität in Gruppenprozessen vgl. G. Ammon (Hrsg.), Dynamische Psychiatrie, 1971, H. 13.

(143) Habermas, a.a.O., S. 351

(144) a.a.O., S. 350.

dann mehr wirkliches Leben produziert werden, weniger Totes und Tötendes: Kunststoffe, gadgets, Warenfetische, Dinge wie Atombomben und Fernwaffen, Geburtenziffern. - An die Stelle der geist- und trieblosen "Medien der Vergesellschaftung" des J. Habermas: Arbeit, Sprache und Herrschaft muß als das einzig produktive Medium das Ästhetische treten. Nur wenn man diese Medien auf das Ästhetische hin überschreitet, vermeidet man den Zwang, sich bei deren Definition an den Denkformen der bürgerlichen Gesellschaft orientieren zu müssen, wie es Habermas etwa beim Begriff der "Interaktion" tut. (145)

Das Tier hält sich den Gesamtbereich seiner vitalen Aktionen dadurch verfügbar, daß es notfalls jene Handlungsabläufe, die längere Zeit nicht gefordert wurden, spontan ausführt, "spielt"; so fügt es sich als ephemerer Teil einer gattungsmäßigen Ausformung des evolutiven Lebens ein in dessen ekstropisches Fließgleichgewicht. Die spielerische Aktivität des Menschen (playing) mehr als die Spiele selbst (games) ist dagegen zugleich Moment wie Konstituens des Bewußtwerdens seiner selbst, ein Hervortreten und Fürsichwerden, kein bloßes Eingehen in die Natur in der Form des Herausgehens, Spontaneität. Das zeigt die "Spielstufe" der Kleinkinder, die es lernen, sich im Spiegel wiederzuerkennen und sich imaginär zu vereinheitlichen, freudig auf ihr Spiegelbild zu reagieren und mimetisch sich gleichzuwerden, in ihren Möglichkeiten als zugleich in ihrer Gesamtgestalt sich zu bewegen. (146) Das Ich des sich spielenden Menschen ist dieses andere Ich des Spiegelungs-Spieles, das die Mystik und die Kunst kennen. So versucht Ulrich, in Robert Musils großem Romanfragment, den "anderen Zustand" einer Eigenschaftslosig-

(145) vgl. dazu H.D. Bahr, Kritik der 'politischen Technologie'. S. 77

(146) J. Laplanche, J.-B. Pontalis, a.a.O., S. 474 ff.

keit, die nicht bloß ironische Entleerung der scheinhaften "parallelen" Aktivität "Kakaniens" ist, in der inzestuösen Liebe zu seiner Zwillingschwester Agathe zu erreichen - solcher Versuch muß scheitern, da er nur die Extremisierung der bürgerlichen Ehe als schoßhafter Zweiergruppe darstellt -, und die Unmöglichkeit, den "anderen Zustand" unter den damaligen gesellschaftlichen Umständen wirklich zu erreichen, nämlich als einen allgemein gesellschaftlichen des Sich Spielens, zeigt als dessen Gegenbild der Beginn des großen Krieges, in den Ulrich am Ende zieht.

Am Sich Spielen sind demnach zwei Momente zu unterscheiden: Selbstbeziehung als spielerische und mimetische Aktivität und Selbstbeziehung als Selbstdistanz im Ansichtigwerden seiner selbst, die Beziehung, die sich auf sich selbst bezieht und sich ihres Tuns weder als irgendeins noch als des punktuell ihrigen Tuns bewußt wird, sondern als eines Spiels, als des Zusammenspiels aller Ebenen und Einzelaspekte. Es ist nicht unbedenklich das Besondere, ein ästhetischer Staat zwischen Befriedigungen und Pflichten, sondern weiß sich als dieses Besondere, weil es SICH-Spielen ist und dieses 'Sich' festhält, durch das hindurch es sich ans Spielen verliert, zum Zusammenspiel erweitert. In diesem Festhalten ist es genötigt, sich die Grenze selbst zu geben, die es als Spiel eingrenzt, was bedeutet, daß es allgemein wird; die Welt selbst ist diese Grenze des Sich-Spielens: Spielbewußtsein und Selbstbewußtsein sind eines, das danach strebt, Weltbewußtsein zu werden, praktisches Wissen des Zusammenhanges im Zusammenspiel, unverdinglichter Synthesis. Das Zusammenspiel muß, will es nicht belangloses "game" oder funktionelles "teamwork" sein, sich durch das Selbst, das als Trieb- und Evidenzzentrum zugegeben ist, hindurch in immer weitere Zusammenhänge bis zur Totalität erstrecken als der gewaltlosen Darstellung tätiger Sensibilität.

So bemerkt V. Gardavský zum Gedanken, "Macht immer mehr als keine Macht auszuüben":

"Auf der Ebene der praktischen Idee ist dies dann möglich, wenn der Marxismus sich nicht nur als dialektischer Materialismus definieren wird, sondern auch - immer deutlicher - als geistig-praktische Beziehung, in der alle menschlichen Lebenskräfte in Taten zu Wort kommen, die den Charakter des Einzigartigen, Unverwechselbaren haben und daher zwischen den Menschen den Raum für das Glücksgefühl und die Qual eröffnen, die zu jeder wirklichen Schöpfung gehören. Hier reicht der Marxismus mit seinem Gesetz von Einheit und Kampf der Gegensätze nicht mehr aus, denn die zwischenmenschlichen Beziehungen gehen über die Sphäre hinaus, in der dies Gesetz gilt. Auf dem Gebiet, auf dem sich der Marxismus dann vorfindet, ist Ziel aller zwischenmenschlichen Beziehungen die Schöpfung einer neuen Wirklichkeit. Die Zeit, die Menschen dabei durchleben, ist die Zeit ernsthaften Spiels; der Raum, in dem sie sich bewegen, ist die Ebene des Dialogs, der sie vereint und dem Schaffen zuführt. In dieser Sphäre gilt ein anderes Gesetz. Das Christentum nennt es das Gesetz der Liebe. Wir würden es 'dialogischen Kreationismus' nennen, wenn uns die Vorsicht nicht hinderte." (147) Der "bloß anschauende" und der "dialektische" Materialismus kämen zusammen im ästhetischen Materialismus.

Marcuse spricht vom "ästhetischen Universum" (148), davon, daß "beim Neubau der Gesellschaft, der dieses Ziel erreichen will, die Wirklichkeit eine Form (an-)nähe, die das neue Ziel ausdrückt. Die wesentlich ästhetische Qualität würde aus ihr ein Kunstwerk machen." (149)

(147) V. Gardavský, Hoffnung aus der Skepsis, S. 73

(148) Marcuse, Versuch über die Befreiung, S. 53.

(149) a.a.O., S. 148.

Der Begriff der Wirklichkeit, der hier gebraucht wird, verweist darauf, daß auch das Ich, das an diesem "Neubau" beteiligt ist, sich ändert, überhaupt den Charakter des bürgerlichen identischen Ichs, das als zuverlässiger Vertragspartner auftreten und sich als Ware Arbeitskraft verdingen kann, abstreift. Wer dies nicht verstanden hat und den gedankenlosen objektivistischen Wirklichkeitsbegriff geltend macht, ordnet dann Marcuse der "Atmosphäre der Handlungslosigkeit" (150) zu.

Daß der "Neubau" nicht zum subsumtiven Selbstablauf mißrät, garantiert seine Praxis als Zusammenspiel, damit auch die Distanz. Dies läßt sich auch so sagen, daß es gilt, sich aus der Naturgeschichte des Menschen heraus- und in seine wirkliche Geschichte hineinzuspielen; und in dieser als dem Sich Spielen im ästhetischen Universum ist noch die Erinnerung im Moment der Distanz an die Vorgeschichte gegenwärtig: im Übergang als Distanzierung ist im Angekommensein jenseits von Hoffnung das Grauen an jener Weltgeschichte einbekannt und aufgehoben. Im Begriff des Spiels ist versöhnte Einheit von Natur und Geschichte gerade im Zerbrechen von beider Unmittelbarkeit ausgesprochen, Spiel ist das Wort, in der Sprache utopisch spricht; - insofern sie das Medium der Selbstbeziehung des Menschen in seiner Selbstverwirklichung und Erweiterung ist, spricht sie mit "Spiel" überhaupt, ist sie eigentlich Sprache. Im geschichtlichen Kontinuum ist "Spiel" widergespiegelt im Gedanken des Naturrechts, daß der Mensch Natur innergeschichtlich und das heißt rechtens verkörpere. Das "Naturtheater von Oklahoma", mit dessen Beschreibung Kafkas Roman "Amerika" endet - oder abbricht -, ist die paradoxe Metapher für diese Überschreitung der Geschichte und der Gesellschaft als eines Selbsttätigkeit nur als Verneinung der anderen zu-

(150) Jürgens, a.a.O., S. 136.

lassenden Systems der Beanspruchungen: in ihm "wird jeder gebraucht", ganz gleich, was er kann und nicht kann - hier spielt eigentlich jeder nur sich selbst, wie Benjamin fand. (151) Die leitenden Beamten kümmern sich nicht um die Ovationen, die ihnen die Neuaufgenommenen und reich Bewirteten darbringen, weil sie nicht andere auszulöschen brauchen, und sich feiern zu lassen bedeutet, andere auszulöschen. Das ganze Kapitel erweckt den Eindruck der Eile und zunehmenden Hast, schließlich rennen die Neuaufgenommenen zum Zug, der sie nach Oklahoma bringen soll - dort wird es ihnen nicht mehr angetan werden, der Wind und der Druck, um einmal so die Stilmittel des Erzählers Kafka zu charakterisieren, der anders nicht Selbsttätigkeit darstellen kann, werden der Erlösung selbst gewichen sein.

Falsch dachte Nietzsche die Momente der Selbstbezüglichkeit und der Zeitlosigkeit als Dasein außerhalb der tödlichen linearen bewußten Zeit zum "Willen" zusammen, der nur sich selbst will und zu sich zurückkehrt als "ewige Wiederkehr des Gleichen." Darin ist zwar die Selbstbezüglichkeit des sich spielenden Lebens ausgedrückt, aber eben auf Kosten der Differenzierung und Raffinierung - des Ungleichen, das nie wiederkehrt. Es ist dieser Gedanke, der konsequent durchgeführt sich widerspricht und zum toten Gedanken zu werden droht, der nur noch das leere: "Wille", "Wille" - "Leben", "Leben" zuläßt. Nietzsche, nicht systematisch das Problem des Zusammen einbeziehend, verfällt mit den Begriffen des Willens und des Willens zur Macht dem Gestus schrankenloser Produktivität, also dem Hochkapitalismus. Es ist so, wie wenn man Freuds Charakterisierung des Grundstrebens des Eros, immer größere Einheiten des Lebens zu bilden, damit Genüge getan fände, daß die Men-

(151) Benjamin, Über Literatur, S. 182.

schen sich möglichst zahlreich vermehrten, also die Wucherung fötaler, biologischer Massen mit wirklichem Leben gleichsetzte. Der Geist von Auschwitz weht bekanntlich heute in den Köpfen derer, die Lust von biologischer Reproduktion nicht getrennt sehen wollen, strikt dagegen Lust von Produktion. Das macht Lust heute so abhängig vom Wiederholungszwang wie Produktion vom Zirkulationsprozeß des Kapitals.

Selbstbezüglichkeit im Spiel und Entfaltung des Lebens: beides vereinigt im Sich-Spielen bedeutet mehr als ein verspieltes Vorschein; vielmehr gesellschaftliche Praxis, Selbstentfaltung als Entfaltung des Anderen, nicht die träge Toleranz einer versäulten Gesellschaft. "Je mehr sich unsere Sinne verfeinern, desto fähiger werden sie zur Unterscheidung der Individuen. Der höchste Sinn wäre die höchste Empfänglichkeit für eigentümliche Natur" (152) Nur so bekommen ja auch Wort und Begriff ihren Sinn. Als höchste Leidenschaft erkannte schon der geniale Fourier die soziale, und nur so - leidenschaftlich - kann sich das Bewußtsein der eigenen Vergesellschaftung realisieren, nicht als Schulwissen.

Das Ungleiche, Differenzierte, die Eigentümlichkeit kann die statische Anschauung nicht erschließen, sondern es kann sich nur im Gesellschaftlichen erschließen. Nietzsche sah die Welt noch als Gemälde, um sie ästhetisch zu sehen, und leitete seine Kompetenz ab aus dem Gang des europäischen Geistes. Damit Sehen nicht zum Übersehen wird - und Nietzsche, indem er das ewig wiederkehrende Ganze übersah, übersah damit das Eigentümliche -, bedarf es des Eingriffes in die Wirklichkeit, die als solcherart veränderte das Subjekt selbst verändert.

(152) Novalis, a.a.O., S. 354.

Ein solch nichtobjektivistischer Wirklichkeitsbegriff begegnet uns abstrakt in Heideggers Begriff des Seins. Heidegger bemerkt, "daß es für das Wesen des Seins nirgends im Seien- den ein Beispiel gibt, vermutlich deshalb, weil das Wesen des Seins das Spiel selber ist." (153) Der nichtobjektivistische Wirklichkeitsbegriff wird hier im Spiel mit dem Gedanken, das Wesen des Seins könne das Spiel sein, verwirklicht; die Form der Aussage bewegt sich auf ihren Inhalt zu. Freilich ist dieses abstrakte Spiel auch der Verzicht darauf, die menschliche Wirklichkeit dieses Seins als wesensmäßig Spiel wenigstens zu betrachten. Das Sein Heideggers ist ein Sein der Abstraktion, dem man nur abstrakt sich nähert, d.h. nicht einmal im Gedanken, sondern nur im Spielen mit dem abstrakten Gedanken "Sein", also in der Abstraktion noch vom Denken, das ja als Denken immer auf die sinnliche Wirklichkeit bezogen bleibt. Heideggers "vermutlich" potenziert noch die Verdrängung alles Konkreten, die sein Seins-Begriff darstellt, und das spielende ist das aller Konkretion sich entziehende Sein, Produkt äußerster Verdrängung, mit dem sich das im Wort "vermutlich" enthaltene Gedankenspiel gemein macht. Spiel als Formelement der ästhetischen Gesellschaft ist nicht mit Gadamer auf "ergon" und "Gebilde" zu beschränken, ebensowenig das Ästhetische als seine ironische Zeitlichkeit im Antiästhetischen. (154) Dichotomien wie der zwischen Spiel und Ernst, Kunst und Leben liegt das Axiom der bürgerlichen Gesellschaft vom Sich-gegen-seitig-Ausschließen von Produktion und Lust zugrunde, gegen das doch diese Gesellschaft als prononciert diesseitige immer schon verstoßen mußte, um darauf mit verstärkter Verdrängung zu reagieren. Denn bei aller "Säkularisierung" hat sie sich nicht von den Verdrängungszwängen emanzipieren können, die hinter der Religion und in ihr wirkten.

(153) Heidegger, Identität und Differenz, S. 64

(154) vgl. W.W. Holdheim, Das Ästhetische und die Zeitlichkeit, S. 243.

Geistige Tätigkeit diene schließlich nicht mehr, wie noch in der Epoche des Handelskapitalismus und der Manufaktur zur Entwicklung von Inhalten sondern zu deren Zurichtung. Es entsteht das Problem des Verhältnisses zwischen Form und Inhalt, in dem die Klassenspaltung und die Trennung von geistiger und körperlicher Arbeit enthalten ist.

Beides denunziert Schiller in der Gegenüberstellung des Barbaren und des Wilden. "Der Mensch kann sich aber auf eine doppelte Weise entgegengesetzt sein: entweder als Wilder, wenn seine Grundsätze herrschen; oder als Barbar, wenn seine Grundsätze seine Gefühle zerstören." (155) Beiden Typen entsprechen intentional der "Stofftrieb" oder "sinnliche Trieb", der "will, daß Veränderung sei, daß die Zeit einen Inhalt habe", und der "Formtrieb", der "will, daß die Zeit aufgehoben, daß keine Veränderung sei." (156) Die Verbindung beider Triebe soll im "Spieltrieb" geschehen: "der Spieltrieb also würde dahin gerichtet sein, die Zeit in der Zeit aufzuheben, Werden mit absolutem Sein, Veränderung mit Identität zu vereinbaren." (157) Es resultiert eine Form, die gleichwohl Leben in sich enthält, die "lebende Gestalt". (158) Schillers Kritik der extremen Selbstentgegensetzungen in den Begriffen Barbar und Wilder, die zugleich eine Kritik am Ineinandergreifen von rigidem Formalismus und blutigem Terror in der Französischen Revolution darstellt, führt ihn dazu, ein Bild der Versöhnung beider Extreme zu konstruieren, in dem die Wahrheit "zur Kraft" (159) wird. In dem Verfahren, eine Typologie zu entwickeln und den Typen jeweils "Triebe" zuzuordnen, ist freilich tendenziell gesellschaftliche Praxis durch individuelles Verhalten ersetzt; dies lag nahe, weil die Praxis der bürger-

(155) Schiller, a.a.O., S. 579

(156) a.a.O., S. 612

(157) ebenda, f.

(158) a.a.O., S. 614

(159) a.a.O., S. 591.

lichen Revolution nur die Zerrissenheit der Klassengesellschaft zum Ausdruck brachte, ohne sie aufzuheben. Zwischen dem blutigen Schauspiel der Französischen Revolution und den späteren, mit dem Imperialismus entstehenden Staatstheorien seit Hegel steht Schillers Anthropologie des Spiels, Feuerbachs anschauender Materialismus und Anthropologismus und die Anthroposophie Rudolf Steiners.

"Kultur erwächst aus dem Zusammenspiel und der Wechselwirkung zwischen den beiden Antrieben (sinnlicher Trieb und Formtrieb, H.K.). Aber in der herrschenden Kulturform war ihre Beziehung feindlich und gegensätzlich geworden: statt die beiden Triebe zu versöhnen, indem sie die Sinnlichkeit vernünftig und die Vernunft sinnlich gestaltete, hatte die Kultur die Sinnlichkeit der Vernunft derart unterworfen, daß erstere, wo immer sie sich wieder durchzusetzen strebt, dies in zerstörerischen und 'wilden' Formen unternimmt, während die Tyrannei der Vernunft die Sinnlichkeit verarmen läßt und barbarisiert." (160)

In Marcuses Formulierungen werden die Trennung der geistigen und der körperlichen Arbeit, die Aufspaltung der Gesellschaft in Klassen und das Leben in den Formen der Tauschabstraktion, das gelegentlich 'wild' gegen deren 'Barbarei' aufgekehrt, problematisiert. Kants "drittes Seelenvermögen", die Einbildungskraft, die die Zerreißung der geistigen Tätigkeit in Erkennen und reproduktive Sinnlichkeit aufheben soll, Schillers und Marcuses Theorie des Spiels als Zusammenspiel von Stoff- und Formtrieb, Natur und Freiheit haben insgesamt das Fragliche an sich, etwas Drittes dem in sich zerrissenen Bestehenden hinzuzufügen, ohne das Bestehende grundsätzlich in Frage zu stellen, eine Ambivalenz, die wohl jedes Bild der

(160) Marcuse, Triebstruktur und Gesellschaft, S. 185.

Versöhnung haben muß. Schiller denkt die Aufhebung der Trennung von körperlicher und geistiger Arbeit unter dem Begriff des Spiels, des schönen Scheines und der Welt in der Welt und Marcuse folgt ihm darin, wie übrigens auch die heutige theologische Spiel-Theorie eine Theorie der Freizeit ist. (161)

"Spiel und Selbstentfaltung als Prinzipien der Zivilisation bedeuten nicht eine Umformung der (mühsamen) Arbeit ..." (162) Der Dualismus zwischen Reproduktion und Ästhetik wird beibehalten, das schlägt zurück auf den Begriff der "repressionsfreien Ordnung" der Schönheit als "Befriedigung im freien Spiel der aus ihren Fesseln gelösten Möglichkeiten von Mensch und Natur" (163). Diese Ordnung ist nicht nur repressionsfrei sondern auch ohne Widerstand, realitätslos, reibungslos, unproduktiv, nur im Spiel als ergon verwirklicht, als Selbstablauf neben "dem Bereich der Notwendigkeit, der Arbeit ... der Unfreiheit," (164) damit der Temenos-Struktur unterworfen. Dem Bild der Versöhnung ist die Dialektik der Überschreitung zur Seite zu stellen, wie sie im Begriff des Spieles als *energeia* angelegt ist.

Marcuse nennt "Spiel und Selbstentfaltung" zusammen und faßt die ästhetische Theorie Schillers, die erste übrigens, in deren Zentrum die Begriffe Freiheit und Freisetzung stehen und des-

(161) Als Beispiele nenne ich die Bücher von Martin und Moltmann. G.M. Martin betitelt seinen Essay mit der Zeile aus einem antiklerikal-revolutionären Gedicht Heines, die lautet: "Wir wollen hier auf Erden schon ...". Martins Ausführungen bleiben in der Schwebe gegenüber dem Sinn der Zeile, wie ihn Heine selbst verstand, nämlich auf der Erde bereits das Himmelreich zu errichten, oder in dem Sinn, es wenigstens jetzt spielenderweise bohemienhaft-subkulturell zu antizipieren.
J. Moltmann - Die ersten Freigelassenen der Schöpfung, S. 19 - möchte den Freizeitbereich emanzipatorisch umfunktionieren.

(162) Marcuse, a.a.O., S. 194

(163) a.a.O., S. 176

(164) a.a.O., S. 193.

halb einzig aktuelle, in dem Satz zusammen: "In einer wahrhaft menschlichen Kultur wird das Dasein viel mehr Spiel als Mühe sein und der Mensch wird in der spielerischen Entfaltung statt im Mangel leben." (165) "Spielerische Entfaltung" bedeutet, daß das Menschenbild des ökonomischen Determinismus, das am Begriff des Mangels ausgerichtet ist, aufgehoben wird, daß Überschreitung nicht mehr qualitätslos in den Formen der Tauschabstraktion als quantitative Expansion stattfindet, sondern qualitativ sich erweitert, immer neue Qualitäten gewinnt und betätigt. Der Wunsch, daß solche spielerische Entfaltung mehr und mehr an die Stelle der Akkumulation von Mitteln treten möge, ist wohl das auf seinen Begriff gebrachte Wünschen der heute Lebenden. An seinem Bild müssen auch die praktischen Versuche sich orientieren, das Ästhetische zu verwirklichen. Gegenseitig zu ihrem Medium haben sich das Ästhetische und das Politische.

(165) a.a.O., S. 186.

Bibliographie

1. Handbücher und Lexika:

ABC Technik und Naturwissenschaften. Frankfurt, Zürich 1970.

A. Bertholet, Wörterbuch der Religionen. Stuttgart 1952.

K.E. George, Ausführliches Lateinisch-Deutsches Handwörterbuch. 2 Bde. Hannover 1962.

J. Laplanche und J.-B. Pontalis, Das Vokabular der Psychoanalyse. Frankfurt 1972.

Meyers Handbuch der Technik und der exakten Naturwissenschaften. Mannheim usw. 1965.

E. Puntsch, Zitatenhandbuch. München 1965.

G. von Wilpert, Sachwörterbuch der Literatur. Stuttgart 1954.

2. Monographien und Aufsätze:

T. W. Adorno, Negative Dialektik. Frankfurt 1966.

ders.: Ästhetische Theorie. Frankfurt 1970.

H. Albert, Traktat über kritische Vernunft. Tübingen 1968.

G. Ammon (Hrsg.) Dynamische Psychiatrie, 1971, H. 13.

G. Anders, Deduktion von Raum und Zeit, in: Scheidewege, 1972, H. 3, S. 311 - 330.

Aristoteles, Poetik. Übers. von O. Gigon. Stuttgart 1971.

ders.: Metaphysik. Übers. von H. Bonitz. Reinbek 1966.

R. Augstein, Preußens Friedrich und die Deutschen. Frankfurt 1965.

J.J. Bachofen, Gesammelte Werke, Hrsg. von K. Meuli.
Basel:

Bd. 1.2 1948: Das Mutterrecht. Eine Untersuchung über die Gynaikokratie der Alten Welt nach ihrer religiösen und rechtlichen Natur.

Bd. 4. 1954: Versuch über die Gräbersymbolik der Alten.

Bd. 6. 1951: Die Sage von Tanaquil. Mit den dazugehörigen Beilagen und verwandten Stücken.

M. Bachtin, Literatur und Karneval. Zur Romantheorie und Lachkultur. München 1969.

H.D. Bahr, Kritik der 'politischen Technologie'. Frankfurt 1970.

H. Baier, Soziologie und Geschichte, in: Archiv für Rechts- und Sozialphilosophie, 1966, Bd. 52, S. 67 - 91.

M. Balint, Die Urformen der Liebe und die Technik der Psychoanalyse. Frankfurt 1969.

G. Bataille, Der heilige Eros. Neuwied, Berlin 1963.

C. Baudelaire, Mein entblößtes Herz. Tagebücher. Frankfurt 1966.

W. Benjamin, Angelus Novus. Frankfurt 1966.

ders.: Charles Baudelaire. Ein Lyriker im Zeitalter des Hochkapitalismus. 2 Fragmente. Frankfurt 1969.

ders.: Einbahnstraße. Frankfurt 1969.

ders.: Illuminationen. Frankfurt 1961.

ders.: Über Literatur. Frankfurt 1969.

ders.: Ursprung des deutschen Trauerspiels. Frankfurt 1969.

J.H. van den Berg, Metabletica. Über die Wandlung des Menschen. Grundlinien einer historischen Psychologie. Göttingen 1960.

Die BIBEL oder die ganze Heilige Schrift des Alten und Neuen Testaments. Nach der deutschen Übers. M. Luthers. New York, o.J.

E. Bloch, Avicenna und die Aristotelische Linke. Frankfurt 1963.

W. Blum, Kleists Marionettentheater und das Drahtpuppen-
gleichnis bei Platon, in: Zeitschr. für Religions- und Gei-
stesgeschichte, 1971, Bd. 13, H. 1.2., S. 22 - 39.

J.-M. Brohm, Psychoanalyse und Revolution, in: Marxismus,
Psychoanalyse, Sexpol. 2. Frankfurt 1972.

N.O. Brown, A Reply to Herbert Marcuse, in: Gommentary,
1967, March S. 83 f.

ders.: Loves Body. New York 1966.

ders.: Zukunft im Zeichen des Eros. (Life against death, 1959)
Pfullingen 1962.

F. Buytendijk, Wesen und Sinn des Spiels. Das Spiel des
Menschen und der Tiere als Erscheinungsform der Lebens-
triebe. Berlin 1933.

R. Caillois, Die Spiele und die Menschen. Maske und Rausch.
München, Wien, o.J.

E. Canetti, Masse und Macht. Hamburg 1960.

G.K. Chesterton, Ballspiel mit Ideen. Freiburg i.Br., 1963.

A.C. Clarke, Odyssee im Weltraum. Düsseldorf, Wien 1968.

H. Cox, Das Fest der Narren. Stuttgart, Berlin 1970.

H. Damm, Die gymnastischen Spiele der Indonesier und Süd-
seevölker, T. 1. Die Zweikampfspiele. Leipzig 1922.

G. Deleuze, Sacher-Masoch und der Masochismus, in: L. von
Sacher-Masoch, Venus im Pelz. Frankfurt 1968. S. 167 - 295.

R. Descartes' Hauptschriften zur Grundlegung seiner Philo-
sophie. Heidelberg 1930.

H. Diels, Die Fragmente der Vorsokratiker. Hamburg 1957.

E. R. Dodds, The Greeks and the Irrational. Berkeley 1951.

K. Dörner, Bürger und Irre. Zur Sozialgeschichte und
Wissenschaftssoziologie der Psychiatrie. Frankfurt 1969.

H.P. Dreitzel, Soziale Rolle und politische Emanzipation, in:
Das Argument, 1972, Nr. 71, S. 110 - 129.

F. Dürrenmatt, Der Tunnel, in: Deutschland erzählt. Frankfurt 1962. S. 249 - 257.

M. Eliade, Das Heilige und das Profane. Vom Wesen des Religiösen. Hamburg 1957.

ders.: Mythen, Träume und Mysterien. Salzburg 1962.

ders.: Die Religionen und das Heilige. Elemente der Religionsgeschichte. Salzburg 1964.

ders.: Schamanismus und archaische Ekstasetechnik. Zürich und Stuttgart 1957.

H.M. Enzensberger, Gedichte 1955 - 1970. Frankfurt 1971.

E. H. Erikson, Kindheit und Gesellschaft. 4. Aufl., Stuttgart 1971.

S. Ferenczi, Genitaltheorie (Wien 1924) Reprint.

J.G. Fichte, Gesamtausgabe der Bayerischen Akademie der Wissenschaften. Hrsg. von R. Lauth und H. Gliwitzky. Stuttgart-Bad Cannstadt. Abteilung I
1965: Bd. 2 (enth. Begriff der Wissenschaftslehre)
1970: Bd. 4 (enth. 2. Einl. in die Wissenschaftsl.)

H. Findeisen, Schamanentum. Stuttgart 1960.

E. Fink, Spiel als Weltsymbol. Stuttgart 1960.

T. Finkenstaedt, Der Garten des Königs, in: Wandlungen des Paradiesischen und Utopischen. Berlin 1966. S. 183 - 209.

W. Fränger, Hieronymus Bosch. Das Tausendjährige Reich. Amsterdam 1969.

H. Fränkel, Dichtung und Philosophie des frühen Griechentums. 2. Aufl. München 1962.

ders.: Wege und Formen frühgriechischen Denkens. 2. Aufl. München 1960.

J.G. Frazer, Der goldene Zweig. Eine Studie über Magie und Religion. (The Golden Bough 1911 - 15, 12 Vols.) Köln, Berlin 1968.

L. Frobenius, Kulturgeschichte Afrikas. Zürich 1954.

P. Furth, Nachträgliche Warnung vor dem Rollenbegriff, in: Das Argument, 1971, Nr. 66, S. 494 - 422.

S. Freud, Gesammelte Werke. Chronologisch geordnet. 18 Bände. London 1952 - 55.

G. Freudenberg, Die Rolle von Schönheit und Kunst im System der Transzendentalphilosophie. Meisenheim am Glan 1960.

J. Gabel, Ideologie und Schizophrenie. Formen der Entfremdung. Frankfurt 1967.

V. Gardavský, Hoffnung aus der Skepsis. München 1970.

A. van Gennep, Les rites de passage. Paris 1909.

A. Gorz, Die Aktualität der Revolution. Frankfurt 1970.

D. Günther, Der Tanz als Bewegungsphänomen. Reinbek 1962.

R. von Ranke-Graves (d.i. R. Graves), Griechische Mythologie I, II. Reinbek 1960.

K.-H. Haag, Kritik der neueren Ontologie. Stuttgart 1960.

J. Habermas, Arbeit, Erkenntnis, Fortschritt. Aufsätze 1954 - 1970. Amsterdam 1970.

ders.: Erkenntnis und Interesse. Frankfurt 1968.

ders.: Gegen einen positivistisch halbierten Rationalismus, in: Kölner Zeitschrift f. Soziologie und Sozialwiss., 1964, Jg. 16, S. 635 - 659.

ders.: Strukturwandel der Öffentlichkeit, Neuwied 1962.

ders.: Theorie und Praxis. Sozialphilosophische Studien. Neuausgabe. Frankfurt 1971.

ders.: Technik und Wissenschaft als Ideologie. Frankfurt 1968.

E. Haigis, Das Spiel als Begegnung, Leipzig 1941.

V. Harms, Der Terminus "Spiel" in der Ethnologie. Eine begriffskritische Untersuchung, dargestellt anhand von Berichten über die Kultur der Samoaner. Dissertation. Hamburg 1969.

W.F. Haug, Die Bedeutung von Standpunkt und sozialistischer Perspektive für die Kritik der politischen Ökonomie, in: Das Argument, 1972, Nr. 72, S. 561 - 585.

ders.: Sartres Konstruktion des Absurden. Frankfurt 1966.

G.W.F. Hegel, Werke in 20 Bänden. Hrsg. von E. Moldenhauer und K.M. Michel. Frankfurt.

1. 1971: Frühe Schriften.

5. 1969: Wissenschaft der Logik I.

6. 1969: Wissenschaft der Logik II.

8. 1970: Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse (1830). 1. T. Die Wissenschaft der Logik mit den mündlichen Zusätzen.

ders.: Phänomenologie des Geistes. Hrsg. von J. Hoffmeister. Hamburg 1952 (Philos. Bibl.).

ders.: Die Vernunft in der Geschichte, Hamburg 1955. (Philos. Bibl.)

M. Heidegger, Holzwege. Frankfurt 1950.

ders.: Identität und Differenz Pfullingen 1957.

ders.: Der Satz vom Grund. Pfullingen 1957.

ders.: Sein und Zeit. Tübingen 1953.

ders.: Vorträge und Aufsätze. Pfullingen 1954.

I. Heidemann, Der Begriff des Spieles und das ästhetische Weltbild in der Philosophie der Gegenwart. Berlin 1968.

ders.: Philosophische Theorien des Spiels, in: Kantstudien, Bd. 50, S. 316 - 322.

K. Heinrich, Parmenides und Jona. Frankfurt 1966.

ders.: Psychoanalytische Begriffe und Symbole in ihrer Bedeutung für die Religionswissenschaft. Unveröff. Vorlesungsnachschrift.

ders.: Versuch über die Schwierigkeit nein zu sagen. Frankfurt 1964.

M. Herskovits, Man and his works. The science of cultural anthropology. New York 1954.

K.A. Hiding, Der Hochgott und der mikrokosmische Mensch, in: Numen, 1971, Vol. 18, Fasc. 2, S. 94 - 102.

T. Hobbes, Leviathan. Hrsg. von I. Fetscher. Neuwied und Berlin 1966.

G.R. Hocke, Manierismus I. Die Welt als Labyrinth. Hamburg 1957.

W. W. Holdheim, Das Ästhetische und die Zeitlichkeit, in: Arcadia, 1971, Bd. 6, H. 3, S. 237 - 244.

H.H. Holz, Leibniz. Stuttgart 1958.

H. Regius (d.i. M. Horkheimer), Dämmerung. Notizen für Deutschland. Zürich 1934. Reprint 1972.

M. Horkheimer und T.W. Adorno, Dialektik der Aufklärung. Philosophische Fragmente. Amsterdam 1944. Reprint 1955.

J. Huizinga, Homo ludens. 2. Aufl. Reinbek 1956.

K. Jaspers, Ursprung und Ziel der Geschichte. Frankfurt und Hamburg 1955.

A. E. Jensen, Mythos und Kult bei Naturvölkern. Wiesbaden 1951.

F.G. Jünger, Die Spiele. München 1959.

M. Jürgens, der Staat als Kunstwerk, in: Kursbuch 20, S. 119 - 140.

C.G. Jung, Psychologische Typen. 9. Aufl. Zürich 1959. (Werke Bd. 6)

ders., K. Kerényi, P. Radin, Der göttliche Schelm. Zürich 1954.

I. Kant, Kritik der reinen Vernunft. Hrsg. von K. Kehrbach. Leipzig o.J. (Reclam)

D. Kerbs, Das Ritual und das Spiel. Über eine politische Dimension der ästhetischen Erziehung, in: Ästhetik und Kommunikation 1970, H. 1, S. 40 - 47.

K. Kerényi, Auf den Spuren des Mythos. Wien, München 1967.

ders.: Humanistische Seelenforschung, Wien, München 1966.

ders.: Die Mythologie der Griechen. Bd. 1: Die Götter- und Menschheitsgeschichten. 2.Aufl. München 1966.

ders.: Die Religion der Griechen und Römer. München 1963.

ders.: Vom Wesen des Festes, in: Antike Religion. München, Wien 1971. S. 43 - 67.

G. Klaus, Spieltheorie in philosophischer Sicht. Berlin 1968.

- M. Klein, Psychoanalysis of Children. New York 1960.
- R. Kneutgen, Der Mensch, ein kriegerisches Tier? Stuttgart 1970.
- K. Kosik, Dialektik des Konkreten. Frankfurt 1967.
- H.-J. Krämer, Arete bei Platon und Aristoteles. Heidelberg 1959.
- E. Kretschmer, Medizinische Psychologie. 11. Aufl. Stuttgart 1956.
- L.S. Kubie, Die Wechselwirkungen zwischen schöpferischen und neurotischen Vorgängen, in: Psychopathographien I. Frankfurt 1972. S. 1 - 45.
- G. von Kujawa, Ursprung und Sinn des Spiels. Leipzig 1940.
- H. Kurnitzky, Versuch über Gebrauchswert. Zur Kultur des Imperialismus. Berlin 1970.
- R. Laing, Phänomenologie der Erfahrung. Frankfurt 1969.
- S.K. Langer, Philosophie auf neuem Wege. Frankfurt 1965.
- G. van der Leeuw, Phänomenologie der Religion. Tübingen 1933.
- G.W. Leibniz, Die philosophischen Hauptschriften von Gottfried Wilhelm Leibniz. Hrsg. von C.I. Gerhardt. 7.Bd. Berlin 1870.
- C. Lévi-Strauss, Strukturele Anthropologie. Frankfurt 1969.
- Liber XXIV philosophorum. Hrsg. von C. Baeumker, Beiträge zur Philosophie des Mittelalters. Münster 1928. S. 207 - 214.
- G. Lukács, Geschichte und Klassenbewußtsein. Berlin 1922.
- M. McLuhan, Die Gutenberg-Galaxis. Das Ende des Buchzeitalters. Düsseldorf, Wien 1968.
- C.B. Macpherson, Die politische Theorie des Besitzindividualismus. Frankfurt 1967.
- G. Mahler-Sibert, Verkehrte Welt. Vortrag 12. 4. 1972 im 3. Hörfunkprogramm des Norddeutschen Rundfunks.
- U. Mann, Theogonische Tage. Stuttgart 1970.

H. Marcuse, Ideen zu einer kritischen Theorie der Gesellschaft. Frankfurt 1970.

ders.: Love mystified, in: Commentary, Feb. 1967, S. 71-75

ders.: Kultur und Gesellschaft 1. Frankfurt 1965.

ders.: Triebstruktur und Gesellschaft. 2. Aufl. Frankfurt 1962.

ders.: Versuch über die Befreiung. Frankfurt 1969.

G.M. Martin, Wir wollen hier auf Erden schon. Das Recht auf Glück. Stuttgart usw. 1970.

K. Marx, Zur Kritik der hegelschen Rechtsphilosophie, Einleitung, in: Marx-Engels I. Studienausgabe hrsg. von I. Fetscher. Frankfurt 1966, S. 17 - 30.

K. Marx/F. Engels Werke (MEW), Berlin

Bd. 3 1969: Marx, Thesen über Feuerbach; Marx/Engels, Die deutsche Ideologie.

Bd.23 1969: Das Kapital. Kritik der politischen Ökonomie. 1. Bd. Der Produktionsprozeß des Kapitals.

Bd.25 1970: Das Kapital. 3. Bd. Der Gesamtprozeß der kapitalistischen Produktion.

Ergänzungsband 1969: 1 (Marx) Schriften bis 1844.

K. Marx, Frühe Schriften. Hrsg. von H.-J. Lieber u. P. Furth. Bd. 1. Stuttgart 1962.

ders.: Grundrisse der Kritik der politischen Ökonomie. Moskau 1939 und 1941. Reprint: Frankfurt o.J.

H. Mann, Abdankung, in: Deutschland erzählt, a.a.O., S. 45-54

D.H. Meadows u.a.: The Limits to Growth. New York 1972.

A. Mette, Die psychologischen Wurzeln des Dionysischen und Apollinischen. Ein neuer Versuch. Berlin 1940.

K. Meuli, Masken zwischen Spiel und Ernst. Tübingen 1967. (Beitr. d. Tübinger Arbeitskreises für Fastnachtforschung)

J. Moltmann, Die ersten Freigelassenen der Schöpfung. Versuche über die Freude an der Freiheit und das Wohlgefallen am Spiel. 2. Aufl. München 1971.

W. Müller, Die Pawnee in Nebraska. Lebensbild eines Naturvolkes, in: Antaios 1970, Bd. 11, S. 412 - 439.

- E. Neumann, Kulturentwicklung und Religion. Zürich 1953.
ders.: Ursprungsgeschichte des Bewußtseins. Zürich 1949.
- J. von Neumann und O. Morgenstern, Theory of games and Economic Behaviour. Princeton 1944.
- R. Neville, Play Power. London 1970.
- F. Nietzsche, Werke in 3 Bdn. Hrsg. von K. Schlechta. Bd. 1. München 1962.
- G. Nioradze, Der Schamanismus bei den sibirischen Völkern. Stuttgart 1925.
- Novalis, Schriften. Bd. 3. Das philosophische Werk II. Hrsg. von P. Kluckhohn u. R. Samuel. Darmstadt 1968.
ders.: Werke und Briefe. München 1962.
- T.K. Oesterreich, Die Besessenheit. Langensalza 1921.
- R. Otto, Das Heilige. Über das Irrationale in der Idee des Göttlichen und sein Verhältnis zum Rationalen. (1. Aufl. 1917) 35. Aufl. München 1963.
- W.F. Otto, Dionysos. Mythos und Kultus. Frankfurt o.J.
"Pascal". Ausgew. u. eingel. von R. Schneider. Frankfurt 1954.
- G. Petter, Die geistige Entwicklung des Kindes im Werk von Jean Piaget. Berlin und Stuttgart 1966.
- J. Piaget, Das moralische Urteil beim Kinde. Zürich 1954.
- Platon, Sämtliche Werke. (Übers. F. Schleiermacher. Hamburg. Bd. 2. 1957 (enth. Symposion)
Bd. 6. 1959 Nomoi
- J. Pieper, Grundformen sozialer Spielregeln. 3. Aufl. Frankfurt 1955.
- H. Plessner, *Conditio humana*. Pfullingen 1964.
- K.R. Popper, Der Zauber Platons. Die offene Gesellschaft und ihre Feinde, I. Berlin 1957.
- G. Poulet, Metamorphosen des Kreises. Frankfurt 1966.

PSYCHOLOGIE als historische Wissenschaft. Geschichte der psychologischen Theorien und der Berufspraxis von Psychologen ... Freie Universität Berlin 1972. (Pressedienst Wissenschaft 8).

H. Rahner, Der spielende Mensch. Einsiedeln 1952.

R. Reiche, Ist der Ödipuskomplex universell? in Kursbuch 29, S. 159 - 176.

E. Roeder, Das Ding an sich, in: Imago, 1923, Bd. 9, H. 3., S. 273 - 299.

G. Róheim, Die Psychoanalyse primitiver Kulturen, in: Imago 1932, Bd. 18, H. 3.4, S. 297 - 563.

A. Rosenberg, Erhebung des Weiblichen. Ordnung und Aufstand der Frau in unserer Zeit. Olten u. Freiburg i.Br. 1959.

E. Rosenstock-Huessy, Die Vollzahl der Zeiten. Soziologie II. Stuttgart 1958.

T. Roszak, Gegenkultur, Düsseldorf und Wien 1971.

J. Rubin, Do it. Scenarios für die Revolution. Reinbek 1971.

Dschelaladdin RUMI, Aus dem Diwan. Gedichte. Übers. von A. Schimmel. Stuttgart 1964.

C. Sachs, Eine Weltgeschichte des Tanzes. Berlin 1933.

J.P. Sartre, Kritik der dialektischen Vernunft. Reinbek 1967.

ders.: Materialismus und Revolution. Berlin 1960.

ders.: Das Sein und das Nichts. Hamburg 1952.

J. Schelling, Werke. Bd. 1. Münchener Jubiläumsausgabe. 1927.

J. Schickel, Guerrilleros, Partisanen. Theorie und Praxis. München 1971.

F. Schiller, Sämtliche Werke, Bd. 5. Erzählungen, Theoretische Schriften. 3. Aufl. München 1962.

A. Schmidt, Der Begriff der Natur in der Lehre von Marx. 2. Aufl. Frankfurt 1971.

ders.: Der strukturalistische Angriff auf die Geschichte, in: Beiträge zur marxistischen Erkenntnistheorie, hrsg. von A. Schmidt. Frankfurt 1969.

- W. Schmidt, Spiele, Feste, Festspiele, in: Mythe, Mensch und Umwelt. Hrsg. von A.E. Jensen. Bamberg 1950.
S. 11 - 23.
- M. Schneider, Auf der Suche nach der verlorenen Zeit. Ray Bradburys Zeitmaschinen, in: Konkret 30. Dez. 1970, S. 56 f.
- P. Schneider, Die Frauen bei Bosch, in: Kursbuch 21, S. 83-128.
- A. Schopenhauer, Sämtliche Werke, neu bearb. u. hrsg. von A. Hübscher, Bd. 2. Leipzig 1937.
- W. Schubart, Religion und Eros. München 1944.
- T. Schwenk, Das sensible Chaos. Strömendes Formenschaffen in Wasser und Luft. Stuttgart 1962.
- H. Schweppenhäuser, Verbotene Frucht. Aphorismen und Fragmente. Frankfurt 1966.
- G. Schüttler, Das mystisch ekstatische Erlebnis, systematische Darstellung der Phänomenologie und des psychopathologischen Aufbaus. Dissertation. Bonn 1968.
- M. Siegert, De Sade und wir. Frankfurt 1971.
- R. Siepmann, Rotfront Faraday, in: Kursbuch 20, S. 187 - 201.
- H. Silberer, Probleme der Mystik und ihrer Symbolik. 3. Aufl. Darmstadt 1969.
- A. Sohn-Rethel, Geistige und körperliche Arbeit. Zur Theorie der gesellschaftlichen Synthesis. Frankfurt 1970.
- ders.: Materialistische Erkenntniskritik und Vergesellschaftung der Arbeit. Berlin 1971.
- B. Spinoza, Ethik nach geometrischer Methode. Übers. von O. Baensch. Leipzig o.J.
- R.A. Spitz, Nein und Ja, Stuttgart o.J.
- ders.: Vom Säugling zum Kleinkind. Stuttgart 1967.
- O. Stapledon, Der Sternemacher. München 1969.
- G. Steinwachs, Mythologie des Surrealismus oder die Rückverwandlung von Kultur in Natur. Neuwied und Berlin 1971.

- L. Strauss, Hobbes' politische Wissenschaft. Neuwied und Berlin 1965.
- H. Stumphohl, Zur Psychologie der Sibylle, in: Zeitschr. für Religions- und Geistesgeschichte, 1971, Bd. 13, S. 84 - 103.
- G. Thomson, Frühgeschichte Griechenlands und der Ägäis. Berlin 1960.
- P. Tillich, Die sozialistische Entscheidung. 2. Aufl. Offenbach 1948.
- J. Trier, Spiel, in: Paul u. Braunes Beiträge zur deutschen Literatur und Sprache, Jg. 1947.
- W. Umminger, Die wahren Freuden aller Zeiten. Düsseldorf, Wien 1966.
- T. Vargaard, Phallos, Symbol und Kult in Europa. München 1971.
- T. Veblen, Theorie der feinen Leute. Eine ökonomische Untersuchung der Institutionen. (The Theory of the Leisure Class 1899). Köln, Berlin o.J.
- G. de la Vega, Die Heroin-Sucht: Ein Abwehrmechanismus, in: Bewußtseinserweiternde Drogen in psychoanalytischer Sicht. Berlin 1971.
- H. Wallon, Die psychische Entwicklung des Kindes. Berlin, Leipzig 1950. Reprint 1971.
- P. Weidkuhn, Fastnacht, Revolte, Revolution, in: Zeitschr. für Religions- und Geistesgeschichte, Bd. 21, H. 4, S. 289 - 306.
- H. Wein, Aktives und passives Weltverhältnis in der Sprache, in: Merkur, Juni 1957, S. 520 - 537.
- ders.: Die Sprache in Philosophie und Dichtung. Prolegomena zur Relativitätstheorie der Sprache, in: Sprache im technischen Zeitalter, 1964, H. 11.12. H. 14, 1965.
- A. Wellmer, Kritische Gesellschaftstheorie und Positivismus. Frankfurt 1969.
- A.N. Whitehead, Science and the modern world. New York 1954
(=) Wissenschaft und moderne Welt, Zürich 1949.
- B.L. Whorf, Sprache, Denken, Wirklichkeit. Reinbek 1963.
- B. Willeford, Der Narr an der Grenze, in: Antaios. Bd. 12, H. 6, S. 539 - 561.

L. Wittgenstein, Schriften 1.(enth. "tractatus logico philosophicus" und "Philosophische Untersuchungen".) Frankfurt 1960.

ders.: Bemerkungen über Frazers Golden Bough, in: Synthesis, 1967, No 17.

ders.: Über Gewißheit. Frankfurt 1970.

K. Wuchterl, Struktur und Sprachspiel bei Wittgenstein. Frankfurt 1969.

H. Ziegert, Zur psychischen Evolution des Menschen, in: Festschrift für Adolf Jensen. Hrsg. von E. Haberland u.a. T. 2. München 1964, S. 815 - 842.

H. Zulliger, Heilende Kräfte im kindlichen Spiel. Frankfurt 1970.

Lebenslauf

Geboren wurde ich am 5. Mai 1941 als Sohn der Gabriele Kutzner, geb. Kahnert und Heinz Kutzner. Das Abitur habe ich am 3. März 1961 an der Albert-Schweitzer-Schule in Kassel bestanden. Von 1961 bis 1969 studierte ich in Göttingen, Hamburg und Frankfurt Philosophie, Sozialwissenschaft und Literaturwissenschaft. Dazwischen, von 1965 bis 1967 durchlief ich die Ausbildung zum Diplombibliothekar für den Dienst an Öffentlichen Bibliotheken an der Bibliothekarschule in Hamburg.

Seit 1970 bin ich als Wissenschaftlicher Mitarbeiter am Religionswissenschaftlichen Institut der Freien Universität Berlin tätig. Ich danke Herrn Professor Dr. Klaus Heinrich für die wissenschaftliche Begleitung der Dissertation.

